FONDO PIZZOFALCONE

BIBLIOTECA PROVINCIALE

Armadio XXX

Palchetto I

Num.° d' ordine 14-a 20

N. 14

NAZIONALE

B. Prov.

I

1777

R. BIBLIOTECA

VITT. EM. III

NAPOLI

B. Prov.
I
1777

TRAITÉ

HISTORIQUE ET DOGMATIQUE

DE

LA VRAIE RELIGION.

TOME SECOND.

C07994

TRAITÉ

HISTORIQUE ET DOGMATIQUE

DE

LA VRAIE RELIGION,

AVEC

La Réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différens siecles.

Par M. l'Abbé BERGIER, *Chanoine de l'Eglise de Paris.*

Cùm essemus parvuli, sub elementis hujus mundi eramus servientes; at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum..... ut adoptionem filiorum reciperemus. GALAT. c. 4, ℣. 3.

TOME SECOND.

A PARIS,

Chez MOUTARD, Imprimeur-Libraire de la REINE, de MADAME, & de Madame la Comtesse d'ARTOIS, Hôtel de Cluny, rue des Mathurins.

M. DCC. LXXXVI.

Avec Approbation, & Privilége du Roi.

TRAITÉ
HISTORIQUE ET DOGMATIQUE
DE
LA VRAIE RELIGION,
Avec la Réfutation des Erreurs qui lui ont été oppoſées dans les différens ſiecles.

SUITE DE LA PREMIERE PARTIE,
CHAPITRE III.

ARTICLE V.
De la Religion des Grecs & des Romains.

§. I.

LES plus anciens monumens que nous ayons pour nous inſtruire de la religion Grecque, ſont les Poëmes d'Homere & d'Héſiode; ils parlent du Polythéiſme

comme d'une croyance établie chez eux depuis long-temps, & beaucoup plus ancienne qu'eux. Cependant, pluſieurs ſiecles après, les Ecrivains de la Grece atteſtoient encore, que, dans les premiers âges, on n'adoroit point cette multitude de Divinités dont parlent Héſiode & Homere; ils accuſent même ces deux Poëtes d'avoir contribué à établir & à confirmer l'erreur.

Au commencement de cette premiere partie de notre Ouvrage, nous avons prouvé, par le témoignage des Hiſtoriens, des Philoſophes, d'Héſiode lui-même, que les premiers habitans de la Grece ne connoiſſoient & n'adoroient qu'un ſeul Dieu. En traitant de la religion des Egyptiens, nous avons expoſé la ſuite des idées fauſſes, par leſquelles les Grecs & les autres peuples ſont devenus polythéiſtes & idolâtres, & nous avons établi plus au long cette même théorie dans un autre Ouvrage (*a*). Ainſi les Grecs, loin d'épurer leur religion à meſure qu'ils ſont devenus plus éclairés, n'ont fait qu'en augmenter l'abſurdité & la corruption; les fables

(*a*) Origine des Dieux du Paganiſme, &c.

& les abus ſont toujours allés en croiſſant.

Pluſieurs Auteurs prétendent que la religion des Romains, dès la fondation de leur ville, fut la même, pour le fond, que celle des Grecs; mais cette opinion ne s'accorde point avec ce que les Romains eux-mêmes racontoient de Numa, qu'il leur avoit appris à enviſager la Divinité comme un être éternel & inviſible, vers lequel on ne peut s'élever que par la penſée; qu'il leur avoit défendu de repréſenter Dieu par aucune image corporelle (*a*). Cette doctrine eſt auſſi incompatible avec le polythéiſme, qu'avec l'idolâtrie.

Que les Romains aient adopté plus tôt ou plus tard les idées & les dieux des Grecs, cela eſt indifférent au fond de la queſtion. Nous conviendrons encore, ſi l'on veut, de ce qui eſt dit dans l'Encyclopédie, qu'en adoptant la Théologie ou la Mythologie des Grecs, les Romains en retrancherent d'abord ce qu'elle avoit de plus révoltant; qu'ils voulurent des dieux plus reſpectables, des dogmes plus ſenſés, un merveilleux

(*a*) Plutarque, vie de Numa.

moins fanatique, un culte plus ſage (*a*). Il n'eſt pas moins vrai qu'à la longue, en apprenant les ſciences & les arts des Grecs, ils en adopterent toutes les erreurs; qu'ils multiplierent à l'infini le nombre des dieux, & les rendirent encore plus mépriſables; que leur religion, loin de ſe perfectionner avec le temps, ſubit le même ſort que celle qui lui avoit ſervi de modele; qu'à la naiſſance du Chriſtianiſme, il n'y avoit plus de différence entre la fille & la mere.

La multitude des dieux, que chaque peuple & chaque particulier pouvoit forger à ſon gré; les fonctions viles & abjectes dont on les chargeoit; les mauvaiſes inclinations & les vices qu'on leur attribuoit; les moyens abſurdes & ſouvent criminels par leſquels il falloit les honorer, tout contribuoit à dégrader la Divinité, à rendre la religion ridicule & odieuſe.

Comment ces deux peuples, devenus plus éclairés par la culture des ſciences, des arts, de la légiſlation, de la philoſophie, ont-ils pu conſerver une religion

(*a*) Encycl. Relig. des Grecs & des Romains.

monſtrueuſe formée par leurs ancêtres ignorans ? Comment, dans la multitude des ſages, qui ont paru parmi eux pendant plus de huit cents ans, ne s'en eſt-il trouvé aucun qui ait travaillé à établir une croyance & un culte plus raiſonnables ? Comment, lorſque l'Evangile a été annoncé, & l'unité de Dieu prêchée par-tout ; ces mêmes Philoſophes ſe ſont-ils obſtinés à maintenir le polythéiſme & à juſtifier l'idolâtrie ? C'eſt à leurs ſucceſſeurs, non moins entêtés qu'eux, de nous expliquer ces phénomenes. Il en réſulte évidemment qu'une religion pure & ſenſée ne fut jamais l'ouvrage des hommes ; ſi la raiſon humaine étoit capable de ce prodige, il auroit dû s'opérer dans la Grece & en Italie. Vingt ſiecles auparavant, nous le trouvons dans un coin de l'Aſie parmi des hommes encore très-groſſiers ; vainement nous le cherchons par-tout ailleurs. Il faut donc que Dieu lui-même enſeigne aux hommes, par la révélation, les dogmes, le culte, la morale, capables de les rendre ſages & vertueux ; qu'il maintienne ce dépôt par une Providence continuelle, ſans quoi le tout ne tardera pas d'être méconnu & altéré.

Des conjectures, des raiſonnemens philoſophiques, ne prouveront jamais rien contre une expérience conſtante.

§. II.

La religion païenne, loin de contribuer à renforcer la morale, la détruiſoit par le principe; elle ne préſentoit aux hommes que des dieux vicieux à imiter. Il y eut ſans doute, parmi les païens, des hommes ſages & vertueux; mais ils ne puiſoient pas dans leur religion les principes de leur conduite; un naturel heureux, un ſens droit, un caractère ennemi du trouble & de la baſſeſſe des paſſions, l'amour de la gloire & de l'eſtime publique, opéroient en eux ces heureux effets: mais le commun des hommes a beſoin d'un autre mobile pour ſe porter à la vertu.

C'étoit une maxime établie chez les Philoſophes, que l'on devoit demander aux dieux la ſanté, la proſpérité, les richeſſes; mais que l'homme devoit ſe donner à lui-même la ſageſſe & la vertu (*a*).

(*a*) Cic. de Nat. Deor. l. 3. n. 87, 88. Horace, l. 1, Epiſt. 18. Séneque, lettre 41.

» Quelle relation y a-t-il, dit Cicé-
» ron, entre le culte des dieux & nos
» devoirs? A-t-on jamais consulté un
» Aruspice sur la conduite que l'on
» doit observer envers les parens, les
» freres, les amis, sur l'usage que l'on
» doit faire des biens, des honneurs,
» de l'autorité? Ce soin regarde les sa-
» ges, & non les ministres du culte di-
» vin (*a*). «. Ce même Philosophe, traitant des fondemens de la morale, pose pour principe, que l'obligation de pratiquer la vertu n'est point fondée sur la crainte d'encourir la colere des dieux, ni d'en être puni, mais sur la justice & la bonne foi : » Tous les Philosophes,
» dit-il, tant ceux qui croient la Pro-
» vidence, que ceux qui la nient, con-
» viennent que Dieu ne se met en co-
» lere contre personne, & qu'il ne fait
» de mal à qui que ce soit (*b*) «. Ainsi l'on demandoit aux dieux la santé, la prospérité, les richesses, non comme une récompense de la vertu, mais comme le salaire du culte extérieur qu'on leur rendoit.

(*a*) Cic. de Divinat. l. 2.
(*b*) De Officiis, l. 3, c. 29.

Ce n'eſt pas ſans raiſon que les Peres de l'Egliſe ont reproché aux païens ce défaut eſſentiel de leur religion. Saint Auguſtin leur prouve par le fait & par les principes, que jamais leurs dieux n'ont donné aux hommes des leçons de vertu. Il leur demande dans quelle école ils ont enſeigné une morale divine, & qui ſont ceux de qui on peut l'apprendre (*a*). Or, une religion qui ne contribue point à rendre l'homme vertueux, ne ſert à rien.

» A quoi aboutit, diſoit Lactance, » le culte ſuperſtitieux que l'on rend » aux dieux? quel en eſt le principe, » le but, l'utilité? quels motifs peu- » vent engager ſes ſectateurs à le con- » ſerver & à le défendre? Je n'y vois » que des rites extérieurs. La vraie re- » ligion eſt mieux d'accord avec elle- » même; elle nous enſeigne la juſtice; » elle nous ſuit par-tout, parce qu'elle » eſt dans le cœur, & qu'elle offre à » Dieu le ſacrifice de l'eſprit. Là, on » n'exige que le ſang des bêtes, la fu- » mée de l'encens, les libations & les

(*a*) S. Aug. de Civ. Dei, l. 2, c. 4 & 6: l. 5, c. 27.

» offrandes : ici, Dieu nous demande » un cœur vertueux, une vie pure, une » ame innocente. Dans les temples des » dieux on voit des adulteres, des femmes perdues, des impudiques, des » gladiateurs, des raviſſeurs du bien » d'autrui, des empoiſonneurs, qui ne » demandent autre choſe que l'impunité de leurs crimes : les adorateurs » du vrai Dieu ne croient aucun péché » permis. Si quelqu'un s'approche des » autels avec une conſcience ſouillée, » il entend les menaces d'un Dieu qui » voit le fond des cœurs, qui déteſte le » mal, qui commande la juſtice & la » bonne foi ; il lui eſt impoſſible de » faire des prieres injuſtes, ou de former des vœux criminels (*a*) «. Tels étoient néanmoins ceux que faiſoient les païens dans leurs temples ; Ovide & Pétrone en ſont témoins.

Nous convenons que pluſieurs ſages parmi les païens, ont ſenti l'abus de leur religion, & ont tâché de le corriger. Zaleucus, dans le prologue de ſes

(*a*) Lact. Divin. Inſt. l. 5, c. 19. Euſeb. præp. Evang. l. 4. Demonſtr. l. 5, Præf. S. Athan. Orat. contrà gentes.

loix ; Cicéron, dans ſes livres des loix, avertiſſent que l'on doit adorer les dieux avec un cœur pur ; les Poëtes mêmes, Perſe, Juvénal, Pétrone, & d'autres, reprochent aux païens leurs vœux mercenaires & injuſtes, leur piété apparente & hypocrite : mais ces leçons, quoique très-ſenſées & très-énergiques, ne pouvoient & ne devoient produire aucun effet.

1°. C'étoit une contradiction, avec la maxime de Cicéron lui-même & des autres Philoſophes, que les dieux ne puniſſoient point le crime, que les méchans n'avoient rien à redouter de la colere divine ; d'où il s'enſuivoit clairement que l'homme vertueux n'avoit rien à eſpérer non plus de leur bienveillance. Les dieux exigeoient de l'encens & des offrandes, rien de plus ; on les ſervoit à leur gré.

2°. Une morale pure étoit encore plus oppoſée à la croyance vulgaire, à ce qu'on racontoit des crimes commis par les dieux ; crimes conſacrés par le culte public, par les fêtes & les cérémonies païennes (*a*). Les dieux pouvoient-

(*a*) V. les faſtes d'Ovide.

ils désapprouver dans leurs adorateurs une conduite qu'ils s'étoient eux-mêmes permises ? Pouvoit-on plaire, par la chasteté, à Vénus, déesse de l'incontinence, & qui inspiroit l'amour impudique ; par la probité, à Laverne & à Mercure, protecteurs des filoux & des voleurs ; par la douceur, à Mars, dieu de la guerre & de la vengeance ; par la sobriété, à Bacchus, dieu du vin & patron des intempérans ? Toute morale qui ne sort point du fond même de la religion, ou qui la contredit, doit nécessairement être vaine & sans effet.

3°. Quand les maximes des sages auroient été mieux liées avec les opinions dominantes ; quand elles auroient porté sur un fondement solide, le peuple ne pouvoit en être suffisamment instruit. Il n'y avoit pas des hommes chargés par état de lui enseigner la morale ; les Prêtres ne lui apprenoient que les pratiques extérieures du culte ; les spéculations des Philosophes n'étoient pas à sa portée ; jamais il n'a été admis à fréquenter leurs écoles. Il étoit donc condamné à ignorer ses devoirs, ou du moins à n'en avoir que les notions vagues, que l'instinct naturel donne à tous les hommes.

Un défaut non moins eſſentiel, c'eſt que, chez les païens, la morale n'étoit ſoutenue par aucune ſanction divine clairement connue; le peuple n'avoit aucune certitude des peines, ni des récompenſes de l'autre vie. Les fables, par leſquelles les Poëtes avoient défiguré la croyance des enfers, n'étoient propres qu'à la rendre ridicule & à révolter tout homme ſenſé. Etre privé de la ſépulture, étoit un plus grand malheur que de mourir dans la pratique actuelle du crime; les ſupplices du Tartare n'étoient deſtinés qu'aux ſcélérats qui avoient effrayé la ſociété par leurs forfaits. La peinture des Champs Elyſées n'eſt pas aſſez attrayante pour engager l'homme à vaincre ſes paſſions; le deſir de revoir la lumiere, dont on ſuppoſoit que les morts étoient poſſédés, ne prouvoit pas que leur ſort fût digne d'envie, ou valût la peine d'être acheté par de grands ſacrifices. D'ailleurs, qui avoit révélé aux Poëtes les myſteres du royaume de Pluton? Sur quelle preuve appuyoient-ils le tableau bizarre qu'ils oſoient en tracer? Juvénal atteſte que de ſon temps perſonne n'y croyoit plus.

L'enfer des anciens, dit un célebre

Philoſophe, n'étoit, à proprement parler, qu'un purgatoire. Après mille ans d'expiation, les ames alloient boire de l'eau du Léthé, & demandoient inſtamment à rentrer dans de nouveaux corps, & à revoir la lumiere du jour. C'étoit faire un très-mauvais marché, je l'avoue, que de revenir au monde. Car, qu'eſt-ce que vivre encore ſur la terre pendant 66 ans, tout au plus, & y ſouffrir les maux ordinaires de l'humanité, pour aller encore enſuite paſſer mille ans à recevoir la diſcipline dans les enfers ? Il n'y a point d'ame à mon gré qui ne ſe laſſât de cette éternelle viciſſitude, d'une vie ſi courte, & d'une ſi longue pénitence (*a*).

La morale des païens n'étoit donc fondée, ni ſur des raiſonnemens clairs & ſolides, ni ſur l'exemple des dieux, ni ſur des avantages certains pour la vie préſente, ni ſur une foi ferme de la vie future; elle n'étoit, ni ſimple, ni conſtante, ni populaire.

(*a*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Réſurrection.*

§. III.

Oſerons-nous parler du culte religieux du Paganiſme, ſans crainte de ſouiller notre plume par des détails indécens ? Nous ſommes forcés d'en ſupprimer une partie. Les Peres de l'Egliſe ont pu, ſans danger, reprocher aux païens des déſordres qui étoiént publics, & dont perſonne ne rougiſſoit; mais il n'eſt plus permis de rappeller un ſouvenir capable d'alarmer la pudeur.

Les dieux étoient honorés par des offrandes, par des libations, par l'immolation des animaux; l'on ſait à quel abus ces ſacrifices ont donné lieu. Chez la plupart des peuples connus, les autels furent ſouillés du ſang des humains; une ſuperſtition barbare étouffa les ſentimens les plus vifs de la nature; on vit les peres & les meres, dans des calamités publiques, immoler aux dieux leurs propres enfans (*a*).

Dans l'article *Religion des Grecs & des Romains* de l'Encyclopédie, on a ſoutenu que Rome n'offrit jamais de ces

(*a*) Nouv. Démonſt. Evang. de Leland, tome I, pag. 329.

ſacrifices barbares, qu'aucune victime humaine ne ſouilla leurs autels. Mais, dans l'article *Idolâtrie*, on reconnoît que les Romains eux-mêmes tomberent dans ce crime de religion ; & Plutarque rapporte qu'ils immolerent deux Grecs & deux Gaulois, pour expier les galanteries de trois Veſtales. On pourroit en citer d'autres exemples.

Les fêtes ſe célébroient par les jeux du Cirque, par les ſpectacles du théâtre, par des combats de gladiateurs. Les Sages du Paganiſme, les Poëtes mêmes, ont déclamé contre la cruauté & la licence qui régnoient dans ces jeux ; ils les peignent comme une école de barbarie & d'impudicité. A peine oſons-nous lire dans les anciens ce qui ſe paſſoit dans les bacchanales, dans les jeux floraux, dans les myſteres de la bonne déeſſe, dans les fêtes de Vénus & de Cybele, dans le culte d'un autre dieu plus infame encore. Il ſembloit que la Providence divine eût livré les Romains & les Grecs, ſi éclairés d'ailleurs, à un eſprit de vertige, quand il s'agiſſoit de la religion. Dans les malheurs publics, on vouoit à Vénus un certain nombre de courtiſannes : lorſque l'é-

tat étoit menacé de quelque fléau, un moyen efficace pour fléchir la colere du ciel étoit de dévouer à la mort un nombre de gladiateurs. Dans les ſiecles moins corrompus, on ſe contentoit d'aller en cérémonie, & avec toute la gravité poſſible, planter un clou dans le mur du temple de Jupiter (*a*).

Les temples étoient ornés de tableaux, qui repréſentoient les aventures ſcandaleuſes des dieux; on ne pouvoit entrer dans ces lieux deſtinés à être le ſanctuaire de la vertu, ſans avoir les yeux bleſſés par l'image du vice. Les ſpectacles étoient ſi indécens, que l'Empereur Julien défendit aux Prêtres païens d'y aſſiſter. Pendant que l'encens fumoit dans toute la Grece à l'honneur de l'amour impudique, il n'y avoit pas un ſeul autel érigé à l'amour conjugal; un païen même a fait cette réflexion (*b*). Le Lecteur doit ſe rappeller ce qui a été dit dans l'article précédent ſur la proſtitution établie par motif de religion.

(*a*) Mém. de l'Acad. des Inſcript. tome VIII. in-12, p. 300.

(*b*) Athen. Deipnoſ. l. 13.

§. IV.

Un Philoſophe moderne, qui s'eſt obſtiné dans tous ſes livres à juſtifier les païens, dit que chez les Romains, ni chez les Grecs, il n'y eut jamais de temple dédié à Mercure fripon, à Vénus l'impudique, à Jupiter l'adultere (*a*).

Il n'y en eut jamais! Quoi! les temples dédiés à Laverne ne l'étoient pas à la fripponnerie? Vénus *Miconitis*, chez les Grecs, étoit-elle autre choſe que l'impudicité perſonnifiée? Les autels de Jupiter *Séméléen* ne rappelloient-ils pas le ſouvenir de ſes adulteres? Athénée, Pauſanias, Ovide, & cent autres Auteurs, en ſont garans. Le Phallus, honoré dans les myſteres de Bacchus, étoit un ſymbole abominable.

Nous n'entrerons point dans le détail des différentes eſpeces de divination. C'étoit un acte de religion, par lequel on conſultoit les dieux ſur les affaires les plus importantes; mais aux yeux d'un homme ſenſé, cette cérémonie n'étoit qu'un aſſemblage de puérilités propres à tourner le culte en dériſion. Comment

(*a*) Queſt. ſur l'Encycl. art. *Athéiſme*, ſect. 1.

les Romains pouvoient-ils ſe figurer que les dieux avoient écrit l'avenir dans les entrailles d'une victime; qu'ils l'annonçoient par le chant ou par le vol d'un oiſeau, par l'appétit des poulets ſacrés, par le premier objet qu'un homme rencontroit en ſortant de ſa maiſon? Cicéron fait ſur ce ſujet des réflexions fort ſenſées, mais très-humiliantes pour la philoſophie.

» Autant il eſt néceſſaire, dit-il, » d'étendre & d'affermir la religion par » la connoiſſance de la nature, autant » il faut déraciner la ſuperſtition. Ce » monſtre, toujours attaché ſur nos pas, » nous pourſuit & nous tourmente; ſi » on entend un Devin, ſi un préſage » frappe nos oreilles, ſi on offre un ſa» crifice, ſi on éleve les yeux vers le » ciel, ſi on rencontre un Aſtrologue » ou un Augure, s'il fait un éclair, s'il » tonne, ſi la foudre tombe, s'il arrive » quelque choſe d'extraordinaire qui ait » l'air d'un prodige, & il eſt impoſſible » qu'il n'en arrive pas ſouvent, jamais » on n'a l'eſprit en repos. Le ſommeil » même, deſtiné à être le remede & la » fin de nos travaux & de nos inquiétu» des, devient, par les ſonges, une nou-

» velle ſource de ſoucis & de terreurs. » L'on y feroit moins d'attention, l'on » parviendroit à les mépriſer, s'ils ne » trouvoient un appui chez les Philoſo- » phes même les plus éclairés, & qui » paſſent pour les plus ſages (*a*). «.

Saint Auguſtin reproche aux Philoſophes d'avoir approuvé la magie, & il eſt vrai que pluſieurs l'ont pratiquée.

Nous ne parlerons point non plus de la multitude d'oracles rendus par les dieux, ou, ſi l'on veut, forgés par leurs miniſtres, ni des prétendus prodiges par leſquels on ſuppoſoit le paganiſme confirmé. Les uns ſont des événemens naturels dont on ne découvroit pas la cauſe; les autres étoient des preſtiges ménagés par artifice. S'il en eſt quelques-uns qui paroiſſent accompagnés de circonſtances ſurnaturelles, ils ont été inventés après coup; ils ne ſont munis d'aucune preuve qui puiſſe en conſtater la réalité. Enfin, s'ils ſont réels, on doit les attribuer à l'eſprit infernal.

Il réſulte de ces obſervations, qu'une religion ſi abſurde dans ſes dogmes, ſi corrompue & ſi pernicieuſe dans ſes

(*a*) Cic. de Divin. l. 2, n. 149.

pratiques, si funeste dans ses effets, étoit un des plus grands fléaux qui ait jamais pu affliger l'humanité. Elle retenoit les esprits dans une enfance perpétuelle, & les frappoit d'un aveuglement incurable. Quand on pense qu'elle a régné près de deux mille ans chez les deux peuples les plus instruits de l'univers; que pour établir le Christianisme sur ses ruines, il a fallu plus de trois siecles de combats; que la philosophie lui a prêté toutes ses forces, & a tenté l'impossible pour la soutenir; que les incrédules osent encore aujourd'hui reprocher à notre religion la victoire qu'elle a remportée sur l'idolâtrie, & semblent en regretter la perte; on ne sait lequel de ces divers phénomenes doit causer le plus d'étonnement.

§. V.

On croira peut-être que nous accusons mal-à-propos les Philosophes d'avoir approuvé la religion païenne, & de lui avoir donné, pour ainsi dire, leur sanction; il est nécessaire d'en fournir les preuves.

Zaleucus, disciple de Pythagore, dans le prologue de ses loix, après avoir

donné de très-bonnes leçons sur la pureté du culte divin, établit pour maxime, que les citoyens doivent honorer les dieux selon les rites de leur patrie, & regarder ces rites comme les meilleurs (*a*). Epictete est de même avis (*b*).

Platon dit qu'un législateur sensé se gardera bien de rien innover dans la religion, de peur de lui en substituer une autre moins certaine; il craindra de changer un culte autorisé par les loix ou par les usages de sa patrie : car il doit savoir qu'*il n'est pas possible à une nature mortelle d'avoir rien de certain sur cette matiere* (*c*). Il faut, dit-il ailleurs, s'en rapporter sur ce point aux anciens, qui se sont donnés pour enfans des dieux, & qui devoient connoître leurs parens. On ne peut pas rejetter leur témoignage, quoiqu'il ne soit appuyé d'aucune raison évidente, ni probable : mais, puisqu'ils en parloient comme d'une chose certaine & connue, tenons-nous-en aux loix & à ce témoignage (*d*). Cicéron a répété la même maxime.

(*a*) Stobée, Serm. 42.
(*b*) Epict. Enchir. n. 42.
(*c*) Platon, dans l'Epinomis.
(*d*) Dans le Timée.

» L'on doit, dit-il, regarder ce qu'il » y a de meilleur comme le plus ancien, » & ce qui tient de plus près à la Divi- » nité.... Garder les rites de nos ancê- » tres, c'eſt nous attacher à la religion » donnée par les dieux mêmes, puiſque » l'antiquité remonte juſqu'à eux (*a*) «.

Dans ſes livres ſur la Nature des Dieux, il fait dire à un Pontife : » Je » dois défendre la croyance que nous » avons reçue de nos anciens, ſur les » dieux, ſur leur culte, ſur les ſacrifi- » ces, ſur les cérémonies. En effet, je » l'ai toujours ſoutenue & je la ſoutien- » drai toujours ; les diſcours d'un ſavant » ou d'un ignorant ne me feront jamais » départir d'une opinion que je tiens de » mes peres (*b*) «.

Les Philoſophes des ſiecles ſuivans ont raiſonné de même ; c'eſt ce qui enflamma leur zele contre le Chriſtianiſme : ſans vouloir en examiner les preuves, ils le rejetterent préciſément parce qu'il étoit nouveau.

Epicure même, obſtiné dans ſon école à nier la Providence, & convaincu de

(*a*) Cic. de Legib. l. 2, n. 44. & 64.
(*b*) De Nat. Deor. l. 3, initio.

l'abſurdité de la religion vulgaire, l'obſervoit comme les autres. On ſait le mot de Dioclés : *Jamais Jupiter ne me paroît plus grand que quand je vois Epicure à ſes pieds.* Ce Philoſophe, par une hypocriſie honteuſe, écrivit des livres ſur la piété envers les dieux (*a*); Cotta en a plaiſanté dans Cicéron (*b*). Souvent ſes diſciples ſe firent Prêtres & Prophetes des dieux, dont ils nioient la providence; ils conſultoient les oracles & les expliquoient au peuple, quoiqu'ils n'y euſſent aucune foi (*c*).

Séneque, dans ſon livre de la ſuperſtition, que nous n'avons plus, après avoir rapporté les inepties qui ſe faiſoient dans les temples, ajoute : » Un » Sage obſervera tous ces uſages, non » comme capables de plaire aux dieux, » mais comme preſcrits par les loix.... » Nous continuerons d'adorer cette vile » multitude de dieux, qu'une ancienne » & longue ſuperſtition a raſſemblés, » en nous ſouvenant que leur culte eſt

(*a*) Diogene Laërce, l. 10, §. 27.
(*b*) De Nat. Deor. l. 1, c. 41.
(*c*) Epict. Diſſert. l. 2, c. 20, §. 2, 3, 4.

» fondé ſur la coutume, & non ſur » aucune utilité réelle (*a*) «.

Porphyre cite une loi de Dracon, qui ordonne de reſpecter les dieux & de les honorer, *ſelon les loix recues* (*b*). Celſe & Julien ont fait un crime aux Juifs & aux Chrétiens, de ce qu'ils ne vouloient pas adorer les dieux du Paganiſme ; cependant Celſe excuſe les Juifs, en diſant qu'il eſt convenable que chaque peuple conſerve les loix & la religion qu'il a reçues de ſes ancêtres (*c*).

§. VI.

Un Déiſte de nos jours prétend que la religion païenne, malgré ſa corruption, n'influoit point ſur la morale. » Jettez » les yeux, dit-il ſur toutes les nations » du monde, parcourez toutes les Hiſ- » toires. Parmi tant de cultes inhumains » & bizarres, parmi cette prodigieuſe » diverſité de mœurs & de caracteres, » vous trouverez par-tout les mêmes » idées de juſtice & d'honnêteté, par- » tout les mêmes notions du bien & du

(*a*) S. Aug. de Civ. Dei, l. 6, c. 10.
(*b*) Porphyre, de l'Abſtin. l. 4, n. 22.
(*c*) Dans Orig. l. 5, n. 25, 34.

» mal.

» mal. L'ancien Paganiſme enfanta des
» dieux abominables, qu'on eût punis
» ici-bas comme des ſcélérats, & qui
» n'offroient pour tableau du bonheur
» ſuprême, que des forfaits à com-
» mettre & des paſſions à contenter.
» Mais le vice armé d'une autorité ſa-
» crée, deſcendoit en vain du ſéjour
» éternel, l'inſtinct moral le repouſſoit
» du cœur des humains. En célébrant
» les débauches de Jupiter, on admiroit
» la continence de Xénocrate; la chaſte
» Lucrece adoroit l'impudique Vénus;
» l'intrépide Romain ſacrifioit à la peur;
» il invoquoit le dieu qui mutila ſon
» pere, & mouroit ſans murmure de la
» main du ſien : les plus mépriſables
» divinités furent ſervies par les plus
» grands hommes. La ſainte voix de
» la nature, plus forte que celle des
» dieux, ſe faiſoit reſpecter ſur la terre,
» & ſembloit reléguer dans le ciel le
» crime avec les coupables (*a*) «.

Cette réflexion prouve très-bien que la ſuperſtition païenne n'a pu entiérement étouffer les principes de la loi naturelle gravés dans tous les cœurs; qu'il

(*a*) Emile, tome III, page 98.

s'eſt trouvé de temps en temps des Sages, qui, par la force d'un excellent caractere, d'un eſprit ſupérieur, d'une paſſion vive pour la gloire, & ſouvent des circonſtances où ils ſe ſont trouvés, ont triomphé des obſtacles que la religion publique oppoſoit à la vertu. Mais ces prodiges ſont rares, ils ne ſont pas regle ; il eſt queſtion d'examiner les effets que le paganiſme devoit produire ſur les peuples en général, & non ſur quelques individus mieux organiſés que les autres.

Les principes généraux de morale ont toujours ſubſiſté ; mais combien d'erreurs & d'abus dans les conſéquences & dans leur application aux cas particuliers ! Nous n'alléguerons point la multitude des loix injuſtes, des uſages abſurdes, des coutumes cruelles ou impures que les Sceptiques ont raſſemblés, pour prouver que la morale n'a jamais été conſtante & uniforme chez les différens peuples ; nous en parlerons ailleurs : il faut nous borner à citer des faits & des témoignages, qui démontrent la funeſte impreſſion que le paganiſme faiſoit ſur les mœurs.

» Je n'ignore point, diſoit Denis » d'Halicarnaſſe, qu'il y a quelques fa-

» bles grecques qui peuvent être utiles, » ou pour conſoler l'homme dans ſes » maux, ou pour le délivrer des vaines » terreurs & le tranquilliſer, ou pour » lui procurer d'autres avantages. Je » me fais cependant ſcrupule de les rap- » porter, & je leur préfere la théologie » des Romains, perſuadé que ces fables » ne ſont bonnes qu'à ceux qui ſont en » état d'en pénétrer le ſens, & ils ſont » en petit nombre. Le peuple & le com- » mun des Philoſophes les prennent du » mauvais côté, & il en réſulte l'un de » ces deux inconvéniens; ou ils conçoi- » vent du mépris pour les dieux ſujets » aux infirmités humaines, ou ils ſe fon- » dent ſur cet exemple pour ſe livrer » aux crimes les plus honteux (*a*) «

En effet, Euripide met ſouvent cette excuſe à la bouche des héros de ſes Tragédies, lorſqu'ils veulent commettre une mauvaiſe action. Platon obſerve que les Crétois, livrés à l'amour impur des garçons, ne manquoient pas de s'autoriſer de l'exemple de Jupiter qui avoit aimé Ganimede (*b*). Dans l'Eunuque de

(*a*) Denis d'Halicarn. l. 2.
(*b*) Platon, de Legib. l. 1.

Térence, un jeune homme s'enhardit au crime à la vue d'un tableau de Jupiter, qui ſéduit Danaé (*a*). Ovide ſoutient que les figures obſcenes, expoſées dans les temples, allumoient des paſſions criminelles dans le cœur des ſpectateurs (*b*). Il rapporte dans ſes Faſtes les prieres inſenſées que les marchands & les voleurs adreſſoient à Laverne. Lucien peint avec des couleurs, qui ne ſont que trop vives, les deſirs honteux qu'excitoient la nudité des ſtatues, & le libertinage affreux qui en réſultoit (*c*).

§. VII.

Platon, qui déſapprouvoit en général les tableaux impudiques, ne blâme point ceux des dieux qui vouloient être honorés par ces infamies; il condamne l'intempérance, excepté dans les fêtes de Bacchus. Juvénal & Perſe reprochent aux Romains, que la religion ne ſervoit plus que de voile & d'aliment au crime. Les Peres de l'Egliſe, témoins oculaires des déſordres qui ré-

(*a*) Eunuch. act. 3, ſcene V.
(*b*) Ovid. Triſt. l. 2.
(*c*) Dial. *Amores*.

gnoient dans les temples & ſur les théatres, en ont fait rougir les païens : on feroit des volumes entiers, en compilant leurs témoignages (*a*). La magie, les ſortileges, les folies autoriſées par la religion païenne, pouvoient-elles s'allier avec des mœurs pures ? Celles des Grecs & des Romains ne ſe ſont que trop reſſenties des funeſtes influences de leur religion. Quelques exemples de vertu, cités au milieu d'un déluge de crimes, ne peuvent ſervir à juſtifier le paganiſme : il n'eſt pas douteux que pluſieurs citoyens d'Athenes & de Rome ont été plus dignes de vénération, que les dieux qu'ils adoroient. Platon, dit S. Auguſtin, auroit mieux mérité les honneurs divins que Jupiter (*b*).

Mais c'eſt la religion qui doit régler les mœurs, & non les mœurs qui doivent réformer la religion ; de même que les loix civiles ſont deſtinées à diriger la conduite extérieure des hommes, & non celle-ci à rectifier les loix. Les loix

(*a*) Voy. ſur-tout Théodoret Thérapeut. 1. Diſc. pag. 482.

(*b*) S. Aug. de Civ. Dei, l. 2, c. 14. Tertull. Apol. c. 11.

les plus ſages ne préviennent pas tous les crimes, parce que les paſſions l'emportent ſouvent ſur la crainte des châtimens : mais ſi les loix ſont fauſſes, injuſtes, défectueuſes, la ſociété ne peut être heureuſe, ni bien réglée. Ainſi, une religion ſainte & irrépréhenſible n'étouffera pas tous les vices, parce qu'ils ſont naturels à l'homme ; mais ſi elle ne le rend pas moins méchant, elle eſt inutile ; ſi elle lui donne des leçons capables de le pervertir, elle eſt pernicieuſe.

Or, celle des Grecs & des Romains étoit fauſſe dans ſes dogmes, corrompue dans ſon culte, vicieuſe dans ſes maximes ; elle devoit donc être funeſte dans ſes effets : l'Hiſtoire atteſte la vérité de cette conſéquence. Nous verrons dans l'article ſuivant, ſi les opinions & la morale des Philoſophes étoient capables de remédier au mal & d'en arrêter les progrès.

On objectera encore que le vice eſſentiel de la religion païenne étoit corrigé par les loix ; que les Egyptiens, les Grecs, les Romains, quoiqu'aveugles en fait de religion, n'ont pas laiſſé d'avoir une légiſlation & une police très-ſages.

Je réponds, 1°. que ces loix mêmes commandoient la religion, en autoriſoient les erreurs & les abus; il étoit abſurde de défendre & de punir, pour le bien de la ſociété, des crimes conſacrés par la religion : mettre la religion & les loix en contradiction, étoit un moyen ſûr de les énerver réciproquement; c'eſt ce qui eſt arrivé. 2°. Que les loix n'ayant inſpection que ſur la conduite extérieure des hommes, laiſſoient toujours dans les cœurs le fond de corruption que la religion y faiſoit germer : celle-ci, d'accord avec les paſſions, devoit rendre l'homme vicieux dans toutes les circonſtances où il pouvoit l'être impunément. 3°. Qu'il s'en faut beaucoup que la légiſlation ait été irréprehenſible chez les peuples mêmes dont on nous vante la ſageſſe; pluſieurs de leurs loix étoient évidemment contraires à la raiſon & au droit naturel : nous le ferons voir dans l'article ſuivant.

§. VIII.

Un ſavant Auteur Anglois a compoſé un ouvrage exprès pour faire l'apologie du paganiſme; il a traité ce ſujet avec toute la ſagacité & l'érudition poſ-

fibles. Le Lecteur doit être curieux d'en voir le réſultat (*a*).

Il poſe pour principe, que toute religion véritable doit profeſſer les cinq dogmes ſuivans : 1°. qu'il y a un Dieu ſuprême : 2°. qu'il doit être le principal objet de notre culte : 3°. que ce culte conſiſte principalement dans la piété intérieure & dans la vertu : 4°. que nous devons nous repentir de nos péchés, & qu'alors Dieu nous les pardonnera : 5°. qu'il y a des récompenſes pour les juſtes, & des ſupplices pour les méchans. Il entreprend de prouver que ces cinq vérités ont été connues & profeſſées dans la religion Grecque & Romaine.

Il obſerve d'abord que, chez les anciens, le nom de *Dieu* n'avoit pas le même ſens que nous lui donnons ; il ne ſignifioit pas toujours le Créateur unique & le ſouverain Maître de toutes choſes, mais ſeulement un Etre d'une nature ſupérieure à la nôtre. Il ajoute que le commun des Grecs & des Romains, même pluſieurs Philoſophes, étoient perſuadés que le Dieu ſuprême,

(*a*) Le Lord Herbert de Cherbury, *de Religione Gentilium.*

renfermé, pour ainſi dire, en lui-même, & uniquement occupé de ſon bonheur, avoit abandonné le ſoin de l'univers à des génies ou intelligences d'une nature inférieure à la ſienne, & leur avoit confié le ſort des hommes. Il en conclut que le culte rendu à ces dieux du ſecond ordre, étoit ſymbolique & relatif, & ne dérogeoit point au culte dû au Créateur.

Ainſi, dit-il, les païens ont adoré les aſtres, parce qu'ils les croyoient animés; les élémens, parce qu'ils les enviſageoient comme une production de la Divinité. Ils ont honoré le ciel ſous le nom de Jupiter; l'air, ſous celui de Junon; le feu, ſous ceux de Vulcain & de Veſta; l'eau, ſous l'emblême de Neptune; la terre, ſous ceux de Pluton, de Cybele, de Rhéa, de Cérès, &c. Ils honoroient ainſi le Créateur dans ſes bienfaits. Apollon eſt le ſoleil; Diane eſt la lune; Vénus, Mars, Saturne, Mercure, ſont les planetes ainſi nommées. Le titre *optimus maximus*, conſtamment donné au Dieu ſuprême, atteſtoit ſa providence; les perſonnages dont nous venons de parler, n'en étoient que les lieutenans.

On croyoit que le culte intérieur, la

reconnoiſſance, la confiance, la ſoumiſſion, étoient dues au Dieu ſuprême; les païens, dans leurs peines, élevoient les yeux au ciel, & invoquoient la Divinité unique; les cérémonies, l'encens & les ſacrifices, étoient pour les dieux inférieurs.

Les honneurs divins, accordés aux héros bienfaiteurs de l'humanité, étoient un témoignage public de la croyance de l'immortalité de l'ame, & des récompenſes promiſes à la vertu. Hercule, Bacchus, Eſculape, Romulus ou Quirinus, étoient des modeles que l'on propoſoit aux peuples; le nom de *Dieux*, qu'on leur donnoit, ne ſignifioit que *ſaints* ou *bienheureux*. Ce que l'on diſoit des enfers, faiſoit aſſez comprendre qu'il y avoit des ſupplices réſervés aux méchans. En diviniſant les vertus, en leur bâtiſſant des temples, on apprenoit aux hommes qu'elles étoient le ſeul moyen de parvenir au bonheur éternel. Ainſi furent honorées la piété, la concorde, la paix, la pudeur, la bonne foi, l'eſpérance, la droite raiſon, ſous le nom de *mens*, &c. auxquelles on avoit érigé des autels.

Les expiations faiſoient ſouvenir que

l'homme criminel doit ſe repentir, & changer de vie pour ſe réconcilier avec la Divinité, & prévenir les châtimens dont il eſt menacé; ſouvent même on lui ordonnoit des jeûnes & des aumônes. S'il s'eſt gliſſé des fables & des abſurdités dans la religion, ſi les pratiques, d'abord innocentes, ſont devenues criminelles & ridicules, l'on ne doit point s'en prendre au peuple, mais aux Prêtres qui avoient intérêt à les introduire & à les fomenter, pour rendre leur miniſtere néceſſaire. Les ſages n'ont ceſſé de réclamer contre ces abus.

L'Auteur obſerve enfin, que les Peres de l'Egliſe, en attaquant le paganiſme, n'en ont préſenté que le côté déſavantageux; qu'ils ont paſſé ſous ſilence ce qu'il avoit encore de bon & d'utile.

Tel eſt le ſyſtême dont le Lord Herbert de Cherbury s'applaudiſſoit comme d'une découverte plus heureuſe que toutes celles d'Archimede (*a*), & qu'il a encore ſoutenu dans ſes autres ouvrages (*b*). C'eſt-là que les déiſtes ont puiſé

(*a*) *De Relig. Gentil.* c. 16, p. 218.

(*b*) *De veritate, de cauſis Errorum, de Religione Laïci.*

ce qu'ils ont dit, pour juſtifier le paganiſme, & la plupart des objections qu'ils ont faites contre la néceſſité & l'utilité de la révélation.

Pour réfuter en détail toutes les preuves & les réflexions de cet Auteur, il faudroit un livre entier; mais ſans ſortir du ſien, il nous fournit aſſez d'argumens à lui oppoſer. Dans le dernier Chapitre, après s'être épuiſé à diſculper les païens, il eſt forcé de convenir que leur opinion, ſur la Providence, dégradoit la Divinité; que le culte des dieux inférieurs lui étoit injurieux; que le peuple n'entendoit peut-être pas trop bien le culte ſymbolique; que l'on ne peut pas l'abſoudre d'idolâtrie; que les fables avoient abſolument étouffé la religion; que l'abus étoit irréformable; que c'eſt ce qui a fait le triomphe du Chriſtianiſme.

Nous pourrions nous en tenir à cet aveu, ou plutôt à cette rétractation; mais puiſque certains incrédules ſe ſont plu à relever les débris d'un ſyſtême renverſé par ſon propre auteur, il eſt à propos d'en examiner les principaux fondemens.

§. IX.

En ſuppoſant, pour un moment, que les cinq articles de foi, propoſés par Cherbury, ſuffiſent pour former un ſymbole complet & une religion parfaite, nous demandons dans quelle ſource il les a puiſés; par quel monument l'on peut prouver que c'étoit là le catéchiſme des Grecs & des Romains; quel eſt celui des anciens auteurs qui les a expoſés nettement contre la croyance publique & univerſelle? Si Cherbury veut être ſincere, il avouera qu'il a emprunté du Chriſtianiſme ſon plan de religion païenne; que ſans l'Evangile, il n'en auroit jamais eu l'idée; qu'il n'eſt parvenu à corriger les dogmes anciens qu'en les rapprochant des nôtres; que la révélation lui a ſervi de bouſſole & de fil pour ſe conduire dans ce labyrinthe d'erreurs. Or, il eſt ridicule de prêter aux païens des lumieres dont nous ne ſommes redevables qu'aux leçons de Jeſus-Chriſt.

Pour former cette profeſſion de foi, l'Auteur a été réduit à fouiller dans les écrits de tous les ſiecles, chez les philoſophes, les Hiſtoriens, les Poëtes; de

raſſembler mille lambeaux épars ; de rapprocher les différens traits de vérité qu'il a cru appercevoir dans les ténebres de la mythologie ; de forcer le ſens de pluſieurs paſſages ; de donner aux pratiques du culte, un objet que n'ont jamais découvert ceux qui en étoient témoins. Quand ſes conjectures ſeroient auſſi certaines qu'elles ſont haſardées, qu'en réſulteroit-il pour la juſtification du paganiſme ou de la religion populaire ? Rien ; le peuple d'Athenes ni de Rome n'étoit pas en état de faire la même opération qu'un Savant du dix-ſeptieme ſiecle, de poſſéder la même érudition, de confronter des monumens dont pluſieurs n'exiſtoient pas encore.

S'il y eut jamais, parmi les anciens, un homme capable de voir le fort & le foible de la mythologie, c'étoit Varron ; l'on ſait le jugement qu'il en a porté. Cherbury a cité ſes paroles ; & c'eſt peut-être ce fameux paſſage qui lui a enfin décillé les yeux. » Il y a, » dit ce ſavant Romain, trois eſpeces » de théologie ; l'une eſt nommée fabu- » leuſe ; l'autre eſt phyſique ; la troi- » ſieme eſt civile : la premiere eſt celle » des Poëtes ; la ſeconde eſt propre

» aux Philoſophes; la derniere eſt pour
» le peuple. La théologie fabuleuſe
» enſeigne pluſieurs choſes contraires
» à la nature & à la dignité des dieux
» immortels. Que l'un ſoit né de la
» tête, l'autre de la cuiſſe, l'autre du
» ſang d'un autre Dieu; que les uns
» ayent été voleurs, les autres adul-
» teres, les autres eſclaves d'un hom-
» me : ce ſont-là des traits indignes,
» non-ſeulement de la Divinité, mais
» de l'homme le plus vil. La théologie
» phyſique ſe trouve dans les écrits des
» Philoſophes, qui demandent quels
» ſont les dieux, où ils ſont, quelle
» eſt leur nature; s'ils exiſtent de toute
» éternité, ou depuis un temps; s'ils
» ſont de feu, comme le prétend Hé-
» raclite; ſi c'eſt une combinaiſon de
» nombres, comme le veut Pythagore;
» s'ils viennent des atômes, comme le
» ſoutient Epicure : autant de queſtions
» bonnes à traiter dans les écoles, mais
» intolérables en public. La théologie
» civile eſt celle qui apprend aux ci-
» toyens, & ſur-tout aux Prêtres, ce
» qu'ils doivent pratiquer, quels dieux
» l'on doit honorer, quels ſacrifices il
» convient d'offrir. La premiere de ces

» Théologies eſt faite pour le Théatre ; » la ſeconde pour les Savans ; la troi- » ſieme, pour la ſociété civile (*a*) «.

Il eſt clair que Varron n'approuvoit ni la premiere ni la ſeconde ; qu'il n'admettoit la derniere que par principe de politique, comme tous les Philoſophes. Saint Auguſtin n'a pas de peine à démontrer que la Théologie civile étoit abſolument la même que celle des Poëtes ; que les fables étoient le ſujet du culte public, & la ſeule croyance dont le peuple eût connoiſſance ; que la cenſure du théatre & des Poëtes retomboit de tout ſon poids ſur la religion civile (*b*). Si Varron avoit cru que le culte fût ſymbolique, & relatif à un ſeul Dieu ſuprême, eſt-il probable qu'il n'eût rien dit pour en faire ſentir la juſtice & la néceſſité ? Cudworth, qui avoit entrepris l'apologie du paganiſme, auſſi-bien que Cherbury, eſt forcé d'avouer que ſaint Auguſtin avoit raiſon (*c*).

Enfin quand on ſuppoſeroit que les

(*a*) S. Aug. de Civ. Dei, l. 6, c. 5.
(*b*) S. Aug. de Civ. Dei, l. 6 & 7.
(*c*) Cudworth. Syſt. Intell. p. 477.

Philoſophes Grecs & Romains ont enviſagé la religion des mêmes yeux que Cherbury ; en ont-ils donné cette idée au peuple? Il ne recevoit d'autres inſtructions religieuſes, que celles des Prêtres; &, ſelon notre Critique, les Prêtres étoient les auteurs des fables, & de tous les abus; le peuple, borné à des leçons auſſi ſuſpectes, ne pouvoit voir dans ſa religion que ce qu'on lui montroit, des indécences & des abſurdités. Cherbury convient que les ſpéculations des Philoſophes étoient hors de la portée du peuple (*a*). Quand ils auroient admis un Dieu ſuprême & un culte ſymbolique, ce myſtere n'eût point été révélé au peuple : mais il eſt faux que les uns ni les autres ayent jamais eu les idées que Cherbury leur prête.

§. X.

Entrons dans le détail. Où cet Auteur a-t-il vu le premier article du ſymbole des païens; que le Dieu ſuprême, content d'avoir créé le monde & réglé ſon cours par des loix immuables, avoit

(*a*) De Relig. Gentil. c. 13, p. 160.

laiſſé le ſoin de le gouverner à des génies d'*une nature inférieure à la ſienne?* En quel lieu du monde a-t-on connu un Dieu éternel & créateur, & des dieux créés, dépendans, ſubordonnés à ce premier Etre? Qui ſont ces Philoſophes *les plus ſages & les plus profonds*, qui ont eu, ſelon Cherbury, cette notion de la Divinité & de ſa Providence? Peut-être les Platoniciens du quatrieme ſiecle, qui, éclairés malgré eux par les lumieres de l'Evangile, par les objections des Peres de l'Egliſe, par leurs diſputes avec nos Apologiſtes, avoient imaginé ce ſyſtême, un peu moins révoltant que celui de leurs prédéceſſeurs. Mais trouve-t-on cette idée dans Pythagore, dans les écrits des Stoïciens, dans ceux de Platon ou de Cicéron, ou dans quelque Philoſophe antérieur au Chriſtianiſme? Quand elle y ſeroit, le peuple, infatué des fables & de la généalogie des dieux, en a-t-il connu de deux eſpeces? Enfin, quand telle auroit été la croyance publique, ſelon Cherbury lui-même, c'eſt une erreur qui bleſſe la majeſté divine. Il eſt abſurde, dit-il, de ſuppoſer que Dieu ne peut ou

ne veut prendre ſoin de ſes créatures; qu'il ne s'informe point ſi ſes lieutenans gouvernent bien ou mal; que l'homme n'eſt en sûreté qu'autant qu'il eſt protégé par des génies, ou des êtres inférieurs à Dieu (*a*).

L'épithete *optimus maximus* ne peut être donnée au Dieu ſuprême, pour atteſter ſa providence, pendant qu'on ſuppoſe qu'il n'a plus de providence, & qu'il l'a remiſe à d'autres: ici Cherbury tombe dans une contradiction palpable.

Dès que le Créateur, tout occupé de ſon propre bonheur, avoit remis le ſoin de l'univers & du genre humain à des êtres inférieurs, il s'enſuit que ce Créateur oiſif ne faiſoit aucune attention au culte que l'on pouvoit lui rendre; que l'on ne devoit attendre de lui ni bienfait, ni châtiment. Dans cette hypotheſe, quel motif pouvoit engager les hommes à penſer à lui dans le culte qu'ils rendoient aux eſprits, gouverneurs du monde? Cicéron, Plutarque, & d'autres, ont démontré aux Epicuriens, que des dieux oiſifs ne

(*a*) De Relig. Gentil. c. 16, p. 226, 231.

méritoient aucun culte : donc un Créateur oiſif ne pouvoit avoir aucune part au culte que l'on rendoit à ſes lieutenans. Selon Porphyre, le dieu ſuprême des Platoniciens, étoit l'*ame du monde :* ce Philoſophe en conclut, que l'on ne doit faire aucune offrande au Dieu ſuprême, ni s'adreſſer à lui pour aucun beſoin ; mais ſeulement aux dieux ſecondaires (*a*). Cette déciſion ſape par le fondement les conjectures du Lord Cherbury, ſans ceſſe répétées par les incrédules. Accuſerons-nous Porphyre de n'avoir pas entendu les anciens Philoſophes (*b*) ?

Nous convenons que, chez les païens le nom de *Dieu* n'avoit pas le même ſens que nous lui donnons ; ce nom dégradé ne ſignifioit plus une nature unique, éternelle, incommuniquable. De là même, nous concluons que les païens n'avoient point l'idée qu'on leur attribue. S'ils l'avoient eue, ils auroient ſenti que c'étoit une profanation de donner le même nom à l'Etre éter-

(*a*) Porphyr. de Abſtin. l. 2, n. 34, 37, 38.
(*b*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Dieu*, *l'Idolâtrie*, &c. Bible expliquée, p. 435.

nel, & à des êtres créés dépendans de lui ; qu'il étoit indigne de la ſageſſe & de la bonté du Créateur d'abandonner à d'autres le ſoin de ſon ouvrage. Mais puiſque le nom *de Dieu* ne déſignoit point l'Etre ſouverain, quel autre nom les païens avoient-ils pour l'exprimer ? Il ſeroit étrange qu'ils n'euſſent point eu de nom pour indiquer ce premier Etre, qui étoit, ſelon Cherbury, leprincipal objet de leur adoration.

L'on convient, dit-il, que la notion d'un Dieu ſuprême étoit très-obſcure & très-imparfaite chez les païens, ou par la négligence ou par la malice des Prêtres, qui détournoient le peuple de cette connoiſſance, pour dominer plus impérieuſement ſur lui (*a*) ; que l'eſprit des hommes étoit plongé dans des ténebres ſi profondes, qu'à peine la lumiere divine pouvoit encore briller à leurs yeux. Comment donc, au milieu de ces ténebres épaiſſes, le vrai Dieu pouvoit-il encore être l'objet principal du culte des païens ?

Pour prouver que les païens ado-

(*a*) De Relig. Gentil. c. 13, p. 167.

roient le Dieu ſuprême, on nous cite les hymnes d'Orphée, comme ſi on ne ſavoit pas que ces hymnes ont été forgées par les Platoniciens du ſecond, du troiſieme, ou du quatrieme ſiecle. Celſe, qui ſoutient, contre les Chrétiens, qu'il faut adorer les génies ou dieux ſecondaires, comme miniſtres du Dieu ſouverain, ne dit rien du culte qu'il faut rendre au Dieu ſouverain lui-même; il ſuppoſe, comme Porphyre, que tout le culte extérieur devoit être pour les Dieux ſecondaires (*a*).

§. XI.

Dans leurs peines, les païens élevoient les yeux & les mains vers le ciel, mais ils croyoient que Jupiter & les autres dieux habitoient dans le ciel; ce geſte par lui-même ne prouve rien. Tertullien remarque, à la vérité, que dans leurs prieres, dans leurs ſermens, dans leurs exclamations, les païens nommoient ſimplement, *Dieu*, *bon Dieu! Grand Dieu! s'il plaît à Dieu*, *Dieu le voit*, *Dieu me le rendra*: il appelle ces expreſſions indélibérées, *le té-*

(*a*) Dans Orig. l. 8, n. 2 & 23.

moignage d'une ame naturellement Chrétienne (*a*). Il eſt queſtion de ſavoir s'ils attachoient à ces paroles le même ſens que nous ; s'ils n'entendoient pas un Dieu indéterminé & en général ; ſi dans leurs pratiques de religion, ils n'avoient pas toujours l'eſprit occupé d'une divinité particuliere.

Quand l'Auteur dit que les païens, en adorant Jupiter ou le ciel, adoroient Dieu comme l'ame du ciel ; que Jupiter n'étoit qu'un ſymbole, non plus que le ſoleil, qu'ils adoroient Dieu dans le ſoleil, &c. il ne prend pas garde qu'il ſe réfute lui-même. Il prouve, par des témoignages exprès, que les Philoſophes croyoient le ciel & les aſtres animés, ou habités par des intelligences (*b*) : à plus forte raiſon le peuple en étoit-il perſuadé, puiſque ç'a été l'opinion de toutes les nations. Donc c'eſt à l'Intelligence particuliere qui réſidoit dans le ciel, ou dans le ſoleil, qu'ils adreſſoient leurs vœux. Ils attri-

(*a*) Tertull. Apolog. c. 18.

(*b*) De Relig. Gentil. c. 7, p. 40, c. 9, p. 57. V. Mém. de l'Ac. des Inſcr. tom. LVI, *in*-12, p. 45.

buoient à ce Génie le pouvoir de les entendre & de les exaucer : ils ne remontoient donc pas plus haut. Lorſque dans une aſſemblée, je ſalue un particulier, il eſt ridicule de penſer que je n'en veux pas à lui, mais à un autre. Quel dogme, quel ſigne y a-t-il dans le paganiſme, qui prouve qu'en adorant le ſoleil, être animé & intelligent, les païens avoient en vue le Créateur du ſoleil ?

Une preuve du contraire, c'eſt que les païens ne s'adreſſoient point au même perſonnage pour leurs différens beſoins. Ils demandoient la pluie à Jupiter & à Junon, plutôt qu'à Mercure ; la ſanté à Eſculape, & non à Bacchus ; les navigateurs ne faiſoient point de vœux à Mars, mais à Neptune ; on recommandoit les morts à Pluton, & non à Saturne, ou à tel autre Dieu. On ne les invoquoit point comme de ſimples interceſſeurs, & comme nous prions les Saints, mais comme des puiſſances abſolues & ſouveraines chacune dans leur département.

Suppoſer que les païens adoroient, dans Vénus & dans Priape, la force générative de la nature ; c'eſt prêter au peuple

peuple une idée métaphyſique & ſubtile, un ſonge creux de quelques Philoſophes, appliqués à chercher un ſens raiſonnable dans une mythologie abſurde. Les fables, les fêtes le culte, propres à ces infâmes divinités, préſentent des idées trop groſſieres, pour que l'on y trouve autre choſe que des crimes. Cicéron lui-même dit que l'amour ſenſuel & la volupté ont été diviniſés, parce que ce ſont des paſſions impérieuſes qui maîtriſent l'homme, & ſemblent exercer ſur lui un pouvoir plus qu'humain (*a*). Il eſt difficile de croire que le peuple ait mieux entendu que Cicéron cet article de la doctrine grecque & romaine: or, dans le ſens de ce Philoſophe, quelle relation y a-t-il entre Vénus & le Dieu ſouverain?

§. XII.

Lorſque Cherbury prétend que les païens lui rendoient un culte intérieur, & réſervoient aux dieux du bas étage l'encens & les ſacrifices (*b*), il nous fait

(*a*) De Nat. Deor. l. 2, n. 61.
(*b*) De Relig. Gentil. c. 14, p. 174.

aſſez entendre que ce culte inviſible n'eſt conſtaté par aucun ſigne, n'a laiſſé aucune trace dans la religion païenne : les déiſtes l'ont deviné, & l'affirment ſans preuve. Cicéron, qui rapporte les opinions de tous les philoſophes, ne parle ni d'un Dieu ſuprême, ni d'un culte relatif. S'il ne le connoiſſoit pas, il n'eſt pas à préſumer que le peuple ait été plus clairvoyant que lui. Auſſi, après bien des efforts, Cherbury avoue enfin que le peuple n'entendoit peut-être pas trop bien ce culte ſymbolique & relatif (*a*) : il pouvoit ſupprimer le *peut-être*, & convenir que le peuple n'y entendoit rien du tout.

Après la naiſſance même du Chriſtianiſme, Celſe, Porphyre, Apulée, Jamblique, Proclus, Hiéroclès, appliqués à juſtifier l'idolâtrie, n'ont jamais ſoutenu que ce culte fût relatif. Ils blâment les Juifs & les Chrétiens de borner leur culte au ſeul Dieu créateur, & de ne vouloir pas adorer les autres : jamais ils n'ont dit que les honneurs rendus à ceux-ci ſe rapportoient au Dieu ſuprême. Porphyre ſoutient au contraire, que l'on

(*a*) De Relig. Gentil. c. 15, p. 217.

ne doit rendre aucun culte au Dieu ſuprême (*a*).

Mais Julien convient que les Chrétiens adorent le même Dieu, ſouverain de l'univers, que les païens honorent ſous d'autres noms (*b*). Maxime de Madaure dit que les païens, ſous des noms divers, adorent l'éternelle puiſſance du Dieu ſouverain, répandue dans toutes les parties de la nature (*c*). Ils devoient le ſavoir.

Réponſe. Ce ſubterfuge de deux Philoſophes, pouſſés à bout par les Chrétiens, ne prouve pas plus que l'opinion des déiſtes modernes; elle eſt contraire à la doctrine de tous les anciens. Selon eux, le Dieu ſuprême étoit auſſi oiſif que les dieux d'Epicure : a-t-on jamais cru que ceux-ci méritaſſent aucune eſpece de culte? Si les hommages des païens avoient eu quelque rapport au Dieu ſuprême, l'Auteur du Livre de la Sageſſe, & S. Paul, ne les auroient pas condamnés avec tant de rigueur (*d*);

(*a*) De l'Abſtin. l. 2, n. 34.
(*b*) Lettre 63 à Théodore.
(*c*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Dieu*, *Idolâtrie*.
(*d*) Sap. c. 13, ℣. 1 & ſuiv. Rom. c. 1, ℣ 20 & ſuiv.

Sophocles, Plutarque & d'autres ne les auroient pas blâmés, les anciens ne les auroient pas juſtifiés par le ſeul motif du reſpect dû aux loix.

Les incrédules ont oſé ſoutenir que les Juifs n'ayant eu qu'une fauſſe idée de la Divinité, le culte qu'ils lui rendoient ne pouvoit ſe rapporter au vrai Dieu (*a*): & ils nous perſuaderont que le culte des païens y avoit rapport ?

Il eſt faux que l'épithete *optimus maximus* ait déſigné le Dieu ſuprême; on a trouvé, dans les Alpes, l'inſcription, *Deo Penino optimo maximo* (*b*): le dieu Péninus n'étoit certainement pas le Dieu ſuprême. Ce titre ne ſignifie rien de plus à l'égard de Jupiter. Celui-ci n'étoit ni le Créateur du monde, ni le ſeul maître de la nature, ni le ſouverain de tous les autres dieux; il ne les avoit pas créés, pluſieurs étoient plus anciens que lui, puiſqu'il étoit fils de Saturne, & petit-fils de Cœlus. Il étoit, ſi l'on veut, le plus grand, parce qu'il faiſoit trembler les autres par ſon tonnerre; mais il

(*a*) Morgan, tome II, p. 119, 195.
(*b*) Tacite de M. Brotier, *in-12*, tom. IV p. 410.

n'étoit pas d'une nature différente de la leur. *Hominum ſator atque Deorum*, ſignifie qu'il avoit beaucoup d'enfans, dont les uns étoient des dieux, les autres des hommes.

On nous demande s'il y a un ſeul livre, une médaille, une inſcription, où il ſoit parlé de Neptune, de Mars, & des autres Dieux, comme d'un être formateur & ſouverain de toute la nature (*a*). Nous demandons de notre côté, ſi jamais ce titre pompeux a été donné à Jupiter, & s'il lui convient en aucun ſens.

Que l'on enviſage le paganiſme de quel côté l'on voudra, on n'y verra aucun veſtige d'un culte relatif, ni d'une providence univerſelle, dont les dieux inférieurs n'aient été que les miniſtres : c'eſt une abſurdité d'attribuer aux païens une idée dont nous ſommes redevables à la révélation.

§. XIII.

Nous convenons que les honneurs divins, accordés aux héros, ſont un témoignage de la foi des païens à l'im-

(*a*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Dieu*, *Idolâtrie*.

mortalité de l'ame ; mais Cherbury lui-même avoue l'abus des apothéoſes. 1°. L'on a placé dans le ciel des hommes très-méchans, plus dignes de châtiment que de récompenſe ; le culte qu'on leur rendoit, loin de porter les peuples à la vertu, étoit capable de les enhardir au crime, de leur perſuader que la qualité d'homme de bien étoit la moins néceſſaire de toutes, pour être placé dans le ſéjour des dieux.

2°. La difficulté de diſtinguer dans la ſuite ces hommes déifiés d'avec les dieux naturels & anciens, les a fait confondre, a perſuadé à pluſieurs que tous les dieux avoient été des hommes, a mis dans la mythologie un chaos inexplicable. Jupiter eſt tantôt l'air ou le ciel, tantôt une planete, tantôt un roi de l'iſle de Crête, tantôt la nature entiere : *Jupiter eſt quodcumque vides, quocumque moveris.* Cherbury lui-même s'eſt perdu dans ce labyrinthe comme tous les autres Mythologues, le peuple étoit encore moins en état de s'en tirer, & d'enviſager, ſous ces divers emblêmes, le Dieu ſouverain.

3°. Il eſt impoſſible de comprendre comment un culte auſſi compliqué pou-

voit ſe rapporter à l'Etre ſuprême. » A » moins, dit Cherbury, que nous ne » trouvions le culte ſymbolique du Dieu » ſouverain dans celui des planetes; ce- » lui des planetes, dans celui des héros; » & celui des héros, dans l'honneur » rendu à leurs ſtatues; on doit abſolu- » ment le rejetter (*a*) «. Cette gradation eſt-elle concevable? On comprend que les païens honoroient un héros dans la ſtatue qui le repréſentoit, s'ils avoient rêvé que ſon ame habitoit une planete, ils pouvoient encore lui adreſſer leurs vœux dans ce ſéjour prétendu, mais que cet honneur ait eu pour objet direct ou indirect le Dieu ſouverain, c'eſt une imagination bizarre & ſans fondement. Des ſcélérats, tels que Jupiter, Hercule, Mercure, &c. n'ont jamais pu être le ſymbole du Dieu ſouverain. Que leurs crimes fuſſent réels ou imaginaires, qu'ils leur fuſſent attribués dans la fable ou dans l'hiſtoire, cela eſt égal, il s'enſuit toujours que l'on encenſoit en eux le crime, & non la vertu.

4°. L'adulation, pouſſée à l'excès, porta les Romains à déifier des Empe-

(*a*) De Relig. Gentil. c 16, p. 222.

reurs, dont la mémoire méritoit l'exécration publique. Cherbury convient que ce fut le comble de la profanation & de l'ignominie, une injure atroce faite à la Divinité (*a*). Mais Jupiter & pluſieurs autres ne valoient guere mieux que les Empereurs.

Des autels élevés aux vertus morales, à la Concorde, à la Paix, &c. auroient été ſans doute une excellente leçon pour les hommes, ſi l'on n'en avoit pas auſſi érigé aux vices, à l'amour ſenſuel, à la volupté, à la vengeance, à la fourberie, à l'intempérance, & ſi on ne les avoit pas honorés dans les perſonnages qui en portoient le caractere. Le culte de ceux-ci devoit faire plus de mal, que l'encens brûlé à l'honneur des vertus ne pouvoit faire de bien. Des temples dédiés à Bellone, à la Fortune, à la Fievre, à la Mort, ne pouvoient avoir aucune influence ſur la pureté des mœurs.

On dira peut-être que les païens avoient bâti des temples aux vices dans la même intention qu'à la peſte, pour en être délivrés, & non pour les canoniſer par là. Cela eſt faux. On ne de-

(*a*) De Relig. Gentil. c. 16, p. 226 & ſuiv.

mandoit point la chaſteté à Vénus, le déſintéreſſement à Mercure, la probité à Laverne, ni la piété filiale à Jupiter; ce culte auroit été contraire au caractere des perſonnages & à la maxime des Philoſophes, qui enſeignoient que nous devons demander aux dieux la ſanté & la fortune, & attendre de nous ſeuls la ſageſſe & la vertu. On peut voir dans les faſtes d'Ovide, par quel motif les Romains avoient établi des fêtes & des cérémonies à l'honneur des dieux; la vertu n'y entroit pour rien. Lorſque les Grecs voulurent invoquer Vénus, pour préſerver les deux ſexes des déſordres contre nature, il fallut caractériſer cette Divinité par un nouveau titre; on la nomma *Vénus Apoſtrophia* ou *Epiſtrophia*, Vénus qui détourne; preuve certaine que ſon culte ordinaire n'avoit pas le même objet.

§. XIV.

Selon Cherbury, les expiations, pour être efficaces, devoient être accompagnées de repentir du péché & de la volonté de ſe corriger, même de ſatisfaction pour tous les crimes qui avoient cauſé du dommage au prochain; ainſi

rien ne manquoit à la pénitence chez les païens.

Mais il auroit dû nous dire s'il a lu cette morale dans le rituel des Pontifes de l'ancienne Rome, & dans quels monumens elle eſt conſignée. 1°. Il convient lui-même que les Prêtres enſeignoient tout le contraire; qu'ils s'arrogeoient le pouvoir de reconcilier l'homme avec Dieu par de pures cérémonies (*a*). 2°. Il cite pluſieurs Sages de l'antiquité, qui ont cenſuré cette doctrine des Prêtres; cela n'auroit pas été néceſſaire ſi la croyance vulgaire n'y eût été conforme. 3°. Lorſqu'Enée, ſortant du combat, dit qu'il ne lui eſt pas permis de toucher ſes dieux Pénates, avant d'avoir lavé ſes mains dans une eau vive, il n'eſt pas préſumable qu'il ait eu beaucoup de regret d'avoir tué un grand nombre d'ennemis. Oreſte, coupable du meurtre de ſa mere, & purifié par le ſang d'un taureau, ſoutient que ſon action a été légitime; qu'il l'a faite par l'inſpiration d'Apollon; & ce dieu lui-même prend ſa défenſe (*b*).

(*a*) De Relig. Gentil. c. 15, p. 197.

(*b*) Eſchile, Euménides, Acte IV, ſcene 1, & Acte V, ſcene 1.

4°. Les expiations n'étoient pas ſeulement preſcrites pour ſe purifier d'un crime, mais pour écarter un mauvais préſage, pour éviter un danger, pour avoir touché un cadavre, &c. Or, établir des expiations pour des choſes indifférentes, comme pour des actions criminelles, leur attribuer la même vertu dans l'un & l'autre cas, c'eſt très-mal ſervir la morale.

Quand la foi aux expiations auroit été fondée ſur une doctrine plus pure, cela ne prouveroit encore rien. Il s'agiroit de ſavoir quelles actions les païens mettoient au rang des crimes; on ne peut pas les accuſer d'avoir eu des Caſuiſtes fort ſéveres. Pluſieurs crimes étoient conſacrés par la religion, d'autres tolérés par les loix; jamais les païens n'ont cru avoir beſoin d'expiation pour tous ces déſordres.

Cherbury lui-même, attentif à ſe réfuter, obſerve que, ſi les Prêtres païens avoient voulu être trop rigides en fait de morale, on leur auroit répondu: 1°. que Dieu eſt un bon pere, & qu'il a pitié de ſes enfans: 2°. que l'homme eſt fragile, & qu'il a beſoin d'indulgence: 3°. que quand il peche, ce n'eſt pas par

malice, ni pour outrager Dieu, mais pour ſon propre intérêt ou ſon plaiſir : 4°. que les peines de cette vie ſont aſſez rigoureuſes pour châtier le pécheur : 5°. que s'il en faut d'autres, Dieu peut encore le punir pour un temps dans l'autre vie (a. Aſſurément les Prêtres n'auroient eu rien à répondre à de ſi bonnes raiſons : Cherbury a tort de les blâmer avec tant d'aigreur ; à leur place il auroit fait comme eux. Voilà où ſe réduit la ſainte morale du paganiſme, embraſſée par les ſectateurs de la religion naturelle.

Cependant Cherbury rejette ſur les Prêtres tous les abus & les erreurs dont le paganiſme étoit infecté. Ce ſont eux, dit-il, qui ont inventé les fables, qui ont corrompu la doctrine, énervé la morale, introduit le cérémonies, pour dominer ſur le peuple, pour ſe rendre arbitres de la religion, & qui l'ont étouffée ſous un amas de folies & de ſuperſtitions.

Soit. Peu nous importe de ſavoir par qui la religion païenne avoit été corrompue, dès que l'on avoue qu'elle l'étoit. Cherbury convient qu'au moyen

(a) De Relig. Gentil. c. 15, p. 199.

des additions qui y ont été faites ſucceſſivement par les Philoſophes, par les Prêtres, par les Poëtes, tout l'édifice de la vérité s'eſt écroulé ſous ce poids (*a*). Il ajoute ailleurs, que les magiſtrats ont autoriſé, par politique, les fables & les choſes incertaines que l'on mêloit à la religion (*b*). Voilà bien des malhonnêtes gens qui ſe ſont réunis aux Prêtres pour tromper le peuple.

§. XV.

Nous n'avons certainement aucun intérêt à diſculper les miniſtres de la religion païenne; mais il eſt bon de rendre juſtice à tout le monde, de rapporter les faits à charge & à décharge.

1°. Ce ne ſont point les Prêtres ſeuls, c'eſt le peuple & les Philoſophes qui ont cru les aſtres & toutes les parties de la nature animées par des génies: telle eſt la ſource premiere du polythéiſme & des différentes branches du paganiſme. Dans le ſecond livre de Cicéron, ſur la nature des Dieux, le Stoïcien Balbus établit l'idolâtrie ſur ce fondement, &

(*a*) De Relig. Gentil. c. 15, p. 210.
(*b*) *Ibid.* p. 212.

la juſtifie dans tous ſes points ; Cicéron finit par lui applaudir. Au contraire, Cotta, Académicien, Prêtre & Pontife, l'attaque, réfute les raiſons de Balbus, n'appuie la religion que ſur la tradition des anciens, & ſur l'autorité des loix. A la fin de ſes livres de la Divination, Cicéron accuſe encore les Philoſophes d'en être les protecteurs ; il les rend reſponſables des vaines terreurs & de la folie du vulgaire. Or, Cicéron n'eſt point ſuſpect ſur ce point ; il n'étoit ni Prêtre, ni Pontife, il étoit Magiſtrat, Orateur & Philoſophe.

2°. Cherbury lui-même avoue que les Prêtres ont emprunté des Philoſophes, le fond de leur doctrine ſur les dieux ſupérieurs & inférieurs ; il raſſemble toutes les raiſons capables de la rendre plauſible & de la perſuader au peuple. C'eſt donc mal raiſonner, que de la préſenter enſuite comme l'ouvrage de l'impoſture des Prêtres (*a*). Ceux-ci étoient-ils obligés d'être plus ſages & mieux

(*a*) De Relig. Gentil. c. 14, p. 170, 180. L'Auteur des Lettres à Sophie, & d'autres incrédules, ont raiſonné de même. V. 11e. Lettre, p. 148.

inſtruits, que les Philoſophes & les Magiſtrats qui ont ſoutenu cet édifice de menſonge dans toutes ſes parties?

3°. Souvent, chez les Romains, le ſacerdoce & la magiſtrature ont été réunis; dans la ſuite le ſouverain Pontificat fut affecté aux Empereurs; ils réuniſſoient toute l'autorité civile & religieuſe. Qui les empêchoit de retrancher alors tous les abus qui défiguroient la religion? Ils ne l'ont pas tenté. Lorſqu'on leur a prêché une religion plus pure, ils ſe ſont joints aux Philoſophes pour la perſécuter & l'anéantir.

4°. Quand le culte auroit été plus pur & la croyance plus raiſonnable, le miniſtere des Prêtres n'auroit pas été moins néceſſaire : par-tout où il y a eu un culte quelconque, il a fallu des Prêtres. Nous préſumons même, que plus ils ont été inſtruits, ſinceres, vertueux, plus ils ont été reſpectés; leur intérêt bien entendu n'a donc jamais été de tromper le peuple.

5°. Cherbury ajoute, que quand Mutius Scévola, Souverain Pontife, Varron, l'Empereur Julien, les Platoniciens & les Stoïciens, ont voulu purger le paganiſme *de ſes ordures*, ils

n'ont pas pu en venir à bout, parce que le mal étoit invétéré. Mais il leur fait un peu trop d'honneur. Scévola & Varron, loin d'avoir voulu corriger le paganisme, ont cru qu'il falloit laisser croupir le peuple dans ses erreurs, & qu'il étoit dangereux de lui montrer la vérité. Scévola ne vouloit point qu'on lui révélât qu'Esculape, Hercule, Castor & Pollux, étoient des hommes, & non des dieux. Varron étoit d'avis qu'il y a bien des choses vraies, qu'il n'est pas à propos de faire connoître au peuple, & qu'il y en a d'autres très-fausses qu'il est expédient de lui laisser croire (*a*). Cicéron pensoit qu'il ne falloit point agiter devant le peuple les disputes philosophiques, de peur qu'elles ne détruisissent la religion publique (*b*). L'Empereur Julien & les autres Philosophes de son temps, ont soutenu la théurgie, la magie, la divination, les fables & les absurdités du paganisme : nous le verrons ailleurs.

(*a*) S. Aug. de Civ. Dei, l. 4, c. 27, 31. Strabon a pensé de même, Géog. l. 1, p. 13.
(*b*) Lactance, Divin. Inst. l. 2, c. 3.

§. XVI.

Si tout ces grands hommes n'ont eu ni le pouvoir, ni la volonté d'éclairer le peuple, à qui étoit-il donc réſervé de détromper l'univers? A l'Evangile: Cherbury lui rend cet hommage: & il eſt remarquable dans la bouche d'un déiſte. » Le Chriſtianiſme, dit-il, tira » des ténebres, & confirma par l'au- » torité divine, tout ce qu'il y avoit de » bon & d'utile dans la doctrine des » Philoſophes; il preſcrivit à ſes ſecta- » teurs toutes les vertus & tout ce qui » pouvoit ſanctifier les mœurs. Le pa- » ganiſme demeura ſans force & ſans » vigueur; il n'en reſta que la lie & de » quoi fournir un triomphe aiſé aux » Peres de l'Egliſe (*a*) «.

C'eſt donc mal-à-propos que Cherbury accuſe les Peres de n'avoir montré dans le paganiſme que les ſuperſtitions, & d'avoir ſupprimé les leçons utiles de morale qu'il donnoit (*b*). Celſe, Julien, Porphyre, Maxime de Madaure, ne leur auroient pas pardonné cette

(*a*) De Relig. Gentil. c. 16, p. 230.
(*b*) *Ibid.* c. 14, p. 181.

infidélité. Les Peres ont diſcuté avec leurs adverſaires le culte & les conſéquences morales, auſſi bien que les dogmes du paganiſme ; ils ont démontré que, ſur ces trois points, il étoit également vicieux : nous l'avons prouvé nous-mêmes ; & Cherbury eſt forcé d'en convenir à la derniere page de ſon ouvrage. C'eſt lui-même qui eſt tombé dans le défaut qu'il reproche aux Peres de l'Egliſe. Il fait ſonner bien haut les autels élevés à la vertu dans le paganiſme, & il ne dit rien de ceux que l'on avoit érigés aux vices : il cite avec emphaſe les dieux que l'on pouvoit regarder comme les lieutenans de la Providence ; il paſſe ſous ſilence ceux dont le miniſtere étoit honteux & abominable ; il fait valoir les exemples capables de porter l'homme à la vertu ; il gliſſe légérement ſur ceux qui favoriſoient les paſſions criminelles : il attribue à la malice des Prêtres, des abus dont on étoit plutôt redevable à l'aveuglement des Philoſophes ; il cite la cenſure que ceux-ci ont faite des abſurdités de l'idolâtrie ; il ſupprime les raiſons & les prétextes dont ils ſe ſont ſervis pour éterniſer ſon regne ſur la terre.

Vainement les incrédules feroient de nouveaux efforts pour pallier les vices eſſentiels du paganiſme; vainement ils voudroient diſputer à la Religion chrétienne, la juſtice & l'utilité de ſon triomphe. Ils n'auront jamais plus de ſagacité, plus d'érudition, plus de connoiſſance de l'antiquité, que le Lord Cherbury. Les aveux qu'il a été obligé de faire, après avoir amplement diſcuté cette matiere, ſerviront toujours de réponſe à ceux qui eſſayeront de relever ſon ſyſtême.

§. XVII.

Mais les déiſtes ne ſe rebutent point aiſément : loin de profiter de cet exemple, ils ont pouſſé la hardieſſe beaucoup plus loin. Ils affirment que tous les Philoſophes, Babyloniens, Perſans, Egyptiens, Scythes, Grecs & Romains, admettoient un Dieu ſuprême, un Dieu unique; que toutes les autres divinités n'étoient que des êtres intermédiaires; que l'unité de Dieu & la vie future étoient expreſſément enſeignées dans les myſteres; qu'il n'y eut jamais de peuple, ni de gouvernement *idolâtre*, dans la force du

terme ; que les païens ne furent jamais assez insensés pour regarder une statue comme un dieu ou comme un être animé ; qu'ils n'étoient pas plus idolâtres que nous le sommes en rendant un culte aux images, que le fond de leur mythologie étoit très-raisonnable. Voilà ce que l'on a répété dans huit ou dix ouvrages différens (*a*).

Nous verrons dans l'article suivant, s'il est vrai que les Philosophes ayent admis un Dieu suprême, ou un Dieu unique, & dans quel sens : nous nous bornons ici à examiner si les païens n'étoient pas idolâtres, & si on peut nous accuser de l'être. » Les anciens, » dit-on, ne croyoient pas qu'une sta» tue fût une divinité : le culte ne pou» voit donc pas être rapporté à cette » statue, à cette idole «. Nous soute-

(*a*) Christian. dévoilé, c. 7, p. 91. Mêlanges de Littér. tome III, c. 63 ; Suites des Mêlanges, tome IV, p. 343 ; Philosop. de l'Hist. c. 23, p. 112 : c. 30, p. 138 : c. 50, p. 251. Dict. Philos. art. *Idolâtrie* & *Religion*. Encycl. art. *Idolâtrie*. Traité sur la Tolér. c. 7, p. 50. De la Félicité publique, sect. 1, c. 2, p. 156. Questions sur l'Encyclop. art. *Adorer*, *Idolâtrie*, &c.

nons le contraire, & nous n'aurons pas de peine à le prouver.

Perſonne n'ignore la ſupercherie dont les Prêtres Chaldéens s'étoient ſervis, pour perſuader au Roi de Babylone que la ſtatue de Bel étoit une divinité vivante, qui buvoit & mangeoit les proviſions que l'on avoit ſoin de lui offrir tous les jours : l'hiſtoire en eſt rapportée dans le livre de Daniel (*a*).

Diogene Laërce nous apprend que le Philoſophe Stilpon fut chaſſé d'Athenes, pour avoir dit que la Minerve de Phidias n'étoit pas une divinité (*b*).

Nous liſons, dans Tite-Live, que Herdonius s'étant emparé du Capitole, avec une troupe d'eſclaves & d'exilés, le Conſul Publius. Valerius repréſenta au peuple, que Jupiter, Junon, & les autres dieux & déeſſes, étoient aſſiégés dans leur demeure (*c*).

Cicéron, dans ſes harangues contre Verrès, dit que les Siciliens n'ont plus de dieux dans leurs villes auxquels ils puiſſent avoir recours, parce que Ver-

(*a*) Dan. c. 4.
(*b*) Diog. Laërce, l. 2, vie de Stilpon.
(*c*) Tite-Live, l. 3, c. 17.

rés a enlevé tous les ſimulacres de leurs temples (*a*).

Pauſanias, parlant de la ſtatue de Diane Taurique, auprès de laquelle les Spartiates fouettoient leurs enfans juſqu'au ſang, dit qu'il eſt comme naturel à cette ſtatue d'aimer le ſang-humain, tant l'habitude qu'elle en a contractée chez les barbares s'eſt enracinée en elle (*b*).

Porphyre enſeigne que les dieux habitent dans leurs ſtatues, & qu'ils y ſont comme dans un lieu ſaint : même doctrine dans les livres d'Hermès (*c*).

Jamblique avoit fait un ouvrage, pour prouver que les idoles étoient divines, & remplies d'une ſubſtance divine (*d*).

Proclus dit formellement, que les ſtatues attirent à elles les démons ou génies, & en contiennent tout l'eſprit en vertu de leur conſécration (*e*).

Vous vous trompez, dit un païen

(*a*) Act. 4, *de Signis.*

(*b*) Pauſan. l. 3, c. 16.

(*c*) Euſeb. Præp. Evang. l. 5, c. 15. S. Aug. de Civ. Dei, l. 8, c. 23.

(*d*) Photius, Biblioth. cod. 216.

(*e*) Lib. de Sacrif. & Magiâ.

dans Arnobe; nous ne croyons point que l'airain, l'argent, l'or & les autres matieres dont on forme les ſimulacres, ſoient des dieux; mais nous honorons les dieux mêmes dans ces ſimulacres, parce que dès qu'on les a dédiés, ils y viennent habiter (*a*).

Un Poëte a dit dans le même ſens, que l'ouvrier qui taille des ſtatues, n'eſt point celui qui fait les dieux, mais bien celui qui les adore & leur offre ſon encens (*b*).

Maxime de Madaure écrit à Saint-Auguſtin : » La place publique de no-» tre ville eſt habitée par un grand » nombre de divinités, dont nous reſ-» ſentons le ſecours & l'aſſiſtance (*c*) «.

Enfin, pour que rien ne manque à la preuve, l'Auteur même du Dictionnaire Philoſophique avoue que, ſelon l'opinion régnante, les dieux avoient choiſi certains autels, certains ſimulacres, *pour y venir réſider* quelquefois, pour y donner audience aux hommes, pour leur répondre (*d*).

(*a*) Arnob. l. 6, n. 27.
(*b*) Martial, Epigram.
(*c*) Lettre 16, de S. Aug.
(*d*) Dict. Philoſ. art. *Idolâtrie*, p. 55. Queſt. ſur l'Encyclop. *Idoles*.

Donc le culte s'adreſſoit à la ſtatue comme ſéjour de la divinité, comme gage de ſa préſence, comme figure animée par tel dieu. Si cet abus ne doit pas être appelé *idolâtrie*, comment faut-il le nommer? Les Peres de l'Egliſe, nos Apologiſtes, les Livres Saints, n'ont pas reproché autre choſe aux païens (*a*). Ainſi, l'Auteur démontre l'erreur des païens, en voulant les en abſoudre; & pour l'inſtruction des races futures, cet article précieux a été inſéré dans l'Encyclopédie, avec toutes les contradictions qu'il renferme.

La folie des idolâtres eſt prouvée encore par les miracles qu'ils racontoient de ſtatues qui avoient parlé, ou fait des ſignes, ou rendu des oracles; par l'uſage d'enchaîner les idoles, pour retenir la divinité même qui les habitoit; par la coutume de rendre aux idoles, dans les temples, les mêmes ſervices que l'on auroit rendus à la perſonne des dieux. De-là, les tranſports

(*a*) V. Athenag. Legat. pro Chriſtian. Tertull. de Idolol. c. 7, Origene contre Celſe, l. 3, &c.

de

de colere des Chinois, & de quelques autres peuples ſtupides, qui maltraitent leurs idoles & les couvrent d'outrages, lorſqu'ils en ſont mécontens, &c. Les anciens païens n'ont pas été plus raiſonnables que les idolâtres modernes.

§. XVIII.

Si on nous demande en quoi conſiſtoit le crime de ce culte, en quoi il outrageoit le vrai Dieu, en quoi il bleſſoit la raiſon; la réponſe n'eſt pas difficile.

1°. La plupart des idoles ne repréſentoient que des êtres imaginaires; les prétendus démons ou génies, maîtres de la nature, tels que Jupiter. Junon, Neptune, n'exiſtoient que dans le cerveau des païens. Soit qu'on les crût tous égaux & indépendans, ſoit qu'on les crût ſubordonnés à un Dieu ſuprême, c'étoit outrager ſa Providence, que de ſuppoſer qu'il ne daignoit prendre aucun ſoin des hommes; qu'il abandonnoit leur ſort au caprice de pluſieurs eſprits bizarres, ſouvent injuſtes & malfaiſans, qui ne tenoient aucun compte de la vertu de leurs ado-

rateurs, mais ſeulement des hommages extérieurs qu'on leur rendoit. C'eſt un abus inexcuſable de leur rendre un culte pompeux, pendant que le Créateur, ſouverain Maître de l'univers, n'étoit adoré dans aucun lieu.

2°. Il y avoit de l'aveuglement à revêtir ces dieux fantaſtiques des attributs incommunicables de la Divinité, tels que la toute-puiſſance, la connoiſſance de toutes choſes, la préſence dans tous les lieux conſacrés; pendant qu'on les ſuppoſoit d'ailleurs vicieux & protecteurs du crime.

3°. Les idoles repréſentoient, les unes, des objets ſcandaleux, tels que Bacchus, Vénus, Cupidon, Priape, Adonis, le dieu Crepitus, &c. les autres, des objets monſtrueux, tel qu'Anubis, Atergatis, les Tritons, les Furies, &c. les autres, des perſonnages accompagnés de ſymboles indécens: Jupiter avec l'aigle, qui avoit enlevé Ganymede; Junon avec le paon, figure de l'orgueil; Vénus avec des colombes, animaux lubriques, &c. Preſque toutes étoient des nudités révoltantes.

4°. C'étoit une opinion folle de

croire qu'en vertu d'une prétendue conſécration, ces démons ou génies venoient habiter dans les ſtatues, comme l'aſſuroient gravement les Philoſophes; que, par le moyen de la théurgie, de la magie, des évocations, l'on pouvoit animer une ſtatue & y renfermer le dieu qu'elle repréſentoit.

5°. Un nouveau trait de démence étoit de mêler encore, dans le culte de pareils objets, des cérémonies abſurdes ou infames, l'ivrognerie, la proſtitution, l'effuſion du ſang humain; à ſuppoſer que la Divinité pouvoit être honorée par des crimes, qu'elle attachoit ſes bienfaits à des geſtes ridicules ou à des vœux criminels.

Tel eſt cependant le ſpectacle que le pagniſme nous offre dans tous les temps, mais ſur-tout dans les derniers ſiecles.

Il eſt fort ſingulier que les Philoſophes modernes entreprennent de juſtifier un culte, que pluſieurs anciens ont condamné. Nous avons déja vu que Plutarque s'eſt plaint de la folie des Grecs, & en a déploré les effets. Ils ont manqué de ſageſſe, dit-il, en repréſentant les dieux par des ſtatues,

& en leur rendant un culte ; de là ſont nés la ſuperſtition parmi le peuple, le mépris de la religion, & l'athéiſme parmi les Philoſophes (*a*). Varron & Sophocles ont penſé de même.

Peut-on ſérieuſement faire au Chriſtianiſme aucun des reproches dont nous chargeons la religion païenne ? Nous n'adorons que Dieu ; lui ſeul eſt le dernier terme de nos hommages. Si nous honorons les Anges & les Saints, nous ne leur attribuons d'autre pouvoir, que d'intercéder pour nous auprès de Dieu, nous ne leur ſuppoſons d'autres mérites que ceux que Dieu leur a donnés. Nous n'avons jamais rêvé qu'ils vinſſent habiter dans leurs images, ni que ces figures fuſſent douées d'aucune vertu ſurnaturelle. L'Egliſe proſcrit abſolument toute indécence, toute eſpece d'abus contraires à la piété intérieure ; elle ordonne aux Paſteurs de réprimer ſur ce point la licence des Artiſtes, & de prévenir les erreurs des peuples. Nous reviendrons à ce ſujet dans la ſuite.

(*a*) De Iſid. & Oſir. c. 37.

§. XIX.

Mais nos adverſaires nous renvoyent aux leçons que l'on donnoit aux païens dans les myſteres ; il faut donc y jetter un coup d'œil, & ſavoir ce qui en eſt.

» Dans le chaos des ſuperſtitions po-
» pulaires, dit un Philoſophe, il y eut
» une inſtitution ſalutaire qui empê-
» cha une partie du genre humain de
» tomber dans l'abrutiſſement, ce ſont
» les myſteres ; tous les Auteurs Grecs
» & Latins qui en ont parlé, convien-
» nent que l'unité de Dieu, l'immor-
» talité de l'ame, les peines & les ré-
» compenſes après la mort, étoient
» annoncées dans cette cérémonie ſa-
» crée. On y donnoit des leçons de
» morale ; ceux qui avoient commis
» des crimes les confeſſoient & les ex-
» pioient. On jeûnoit, on ſe purifioit,
» on donnoit l'aumône. Toutes les cé-
» rémonies étoient tenues ſecretes ſous
» la religion du ſerment, pour les ren-
» dre plus vénérables (*a*) «.

Le ſavant Evêque de Gloceſter, War-

(*a*) Philoſ. de l'Hiſt. c. 23, 57. De la Félicité publique, ſect. 1, c. 2, p. 155.

burthon, s'eſt attaché à prouver ce fait ; c'eſt de lui que l'Auteur de la Philoſophie de l'Hiſtoire a emprunté ce qu'il a dit des myſteres du paganiſme, mais en y mêlant de vaines imaginations auxquelles il ſeroit inutile de nous arrêter. Selon Warburthon, les initiés apprenoient trois choſes ; 1°. l'origine de la ſociété civile ; 2°. le dogme des peines & des récompenſes futures ; 3°. la fauſſeté du polythéiſme, & le dogme de l'unité de Dieu (*a*).

M. Leland, après avoir peſé toutes les preuves de Warburthon, ne les a pas jugées convaincantes ; il perſiſte à nier que l'on ait enſeigné dans les myſteres la fauſſeté du polythéiſme & le dogme de l'unité de Dieu : les raiſons par leſquelles il prouve le contraire, paroiſſent très-fortes ; nous les rapporterons en abrégé (*b*). Mais avant d'entrer dans cette diſcuſſion, il eſt bon de montrer qu'elle n'eſt pas fort importante.

1°. Suppoſons vraie pour un moment

(*a*) Voy. les Diſſert. tirées de Warburthon, tome I, Diſſert. 5, 6, 7.

(*b*) Nouv. Démonſtr. Evang. tome II.

l'opinion de Warburthon ; il s'enſuit que l'unité de Dieu & la fauſſeté du polythéiſme n'étoient point connues du commun des païens ; que le peuple n'en avoit aucune idée ; qu'il avoit même pour ce dogme eſſentiel une averſion décidée, puiſqu'il falloit le cacher ſous le voile des myſteres, & ne le révéler qu'à un petit nombre d'initiés. Pourquoi cette affectation de tenir dans le ſecret une vérité utile & ſalutaire à tous les hommes, ſi la religion païenne l'enſeignoit d'ailleurs publiquement ; ſi le culte extérieur, ſymbolique & relatif, annonçoit à tous un Dieu ſuprême & unique, comme le ſoutiennent nos adverſaires ? La défenſe, ſous peine de mort, de révéler le ſecret des myſteres, la crainte de voir tomber la religion publique, ſi ce ſecret venoit à être connu, nous paroiſſent démontrer la fauſſeté de tout ce qu'on allegue pour juſtifier le culte du paganiſme. Quant au dogme de la vie future, nous convenons qu'il a été connu par-tout, indépendamment des myſteres.

2°. Warburthon a employé beaucoup d'érudition & de ſagacité à montrer que la deſcente d'Enée aux enfers, peinte

par Virgile dans le ſixieme livre de l'Enéïde, n'eſt autre choſe que l'initiation de ſon héros aux myſteres d'Eleuſis, & un tableau de ce qu'on faiſoit voir aux initiés ; il a rendu ce ſentiment très-probable (*a*). Voilà donc les myſteres pleinement dévoilés par Virgile : qu'y voyons-nous ? Une peinture des enfers, le dogme de la tranſmigration des ames, & la doctrine des Stoïciens ſur l'ame du monde (*b*). Or cette doctrine, loin d'être oppoſée au polythéiſme & à l'idolâtrie, les confirme au contraire. C'eſt ſur ce fondement que le Stoïcien Balbus les établit dans le ſecond livre de la Nature des Dieux, & que Cicéron paroît les admettre lui-même. Ce ſyſtême, loin d'être oppoſé à la religion païenne, lui donne une baſe philoſophique : nous ne voyons pas pourquoi on le cachoit ſous le voile des myſteres avec tant de précaution.

3°. Les plus zélés partiſans des myſteres conviennent que la corruption s'y gliſſa ; qu'ils devinrent une école de crimes & d'abominations. Ce fait eſt at-

(*a*) Diſſert. 6.
(*b*) Enéide, l. 6, ℣. 724.

teſté, non ſeulement par les Peres de l'Egliſe, mais par les Auteurs profanes. En quel temps cette dépravation eſt-elle arrivée? Nous n'en ſavons rien. Quelle qu'en ſoit la date, il eſt certain que dès-lors les myſteres, loin de contribuer à inſtruire les hommes & à les corriger, ne firent qu'augmenter les erreurs & le déréglement des mœurs. Les myſteres ne forment donc aucun préjugé contre l'utilité & le beſoin de la révélation; ils les prouvent au contraire. Nous avons donc très-peu d'intérêt de ſavoir ce qu'ils étoient dans l'origine : voyons néanmoins ce qu'en a penſé M. Leland.

§. XX.

Il obſerve d'abord, que les plus ardens défenſeurs des myſteres, ceux qui les ont vantés davantage, ſont les Philoſophes poſtérieurs à la naiſſance du Chriſtianiſme, Apulée, Jamblique, Hiéroclès, Proclus, &c. Ils vouloient en tirer avantage pour ſoutenir l'idolâtrie chancelante, pour affoiblir l'impreſſion que faiſoit ſur les eſprits la morale pure & ſublime de l'Evangile. Leur témoignage eſt donc fort ſuſpect, ſurtout dans un temps, où, de l'aveu de tout

le monde, les myſteres avoient dégénérés. Au rapport de Saint Auguſtin, Porphyre avouoit qu'il n'y avoit trouvé aucun moyen efficace pour purifier l'ame (*a*).

Si l'on y avoit donné d'excellentes leçons de morale, eſt-il probable que Socrate en eût fait ſi peu de cas; qu'il eût refuſé conſtamment de ſe faire initier; qu'il ſe fût ainſi expoſé à rendre ſa religion ſuſpecte? Eſt-il vraiſemblable que l'on eût caché avec tant de ſoin une doctrine capable de porter l'homme à la vertu? Les myſteres de Bacchus & de Vénus qui retraçoient leurs aventures, tout comme ceux d'Eleuſis peignoient la vie de Cérès, n'ont jamais pu être propres à inſpirer la régularité des mœurs. Les ſymboles du *Ktéis* & du *Phallus* portés dans les myſteres, de quelque maniere qu'on les enviſage, ne ſont qu'une leçon ſcandaleuſe, plus capable d'enflammer les paſſions que de les réprimer.

En ſecond lieu, parmi tous les paſſages des anciens, cités par Warburthon, il n'y en a pas un ſeul qui prouve clairement que l'unité de Dieu étoit enſei-

(*a*) S. Aug. de Civ. Dei, l. 10, c. 32.

gnée dans les myſteres. Peut-on ſuppoſer que la doctrine des Hiérophantes fût plus pure & plus ſenſée que celle des Philoſophes ? Or, nous verrons qu'aucune ſecte de ceux-ci n'a profeſſé clairement l'unité de Dieu. Quand il ſeroit mieux prouvé que les hymnes d'Orphée & de Cléanthe étoient récitées dans les myſteres, ce qu'ils diſent de l'unité de la nature divine ne conclut rien ; ce dogme, entendu à la maniere des Stoïciens, ſervoit de baſe à la plus groſſiere idolâtrie.

En troiſieme lieu, Warburthon ſuppoſe que l'on apprenoit aux initiés, que les dieux adorés par le vulgaire avoient été des hommes ; qu'ainſi l'on anéantiſſoit le polythéiſme & la religion populaire. Fauſſe conſéquence. L'apothéoſe des héros a toujours été une des branches de l'idolâtrie, & non un uſage propre à la décréditer. Les Crétois qui prétendoient avoir chez eux le berceau de Jupiter, ne l'honoroient pas moins comme le ſouverain des dieux. Lorſque le livre d'Euhémere annonça aux Grecs que leurs dieux avoient tous été des hommes, il ne cauſa aucune révolution dans le culte public.

D'ailleurs, ſi les myſteres avoient pu y donner atteinte, les magiſtrats, défenſeurs nés de ce culte, euſſent-ils pris les myſteres ſous leur protection? Le peuple d'Athenes, preſque tout compoſé d'initiés, auroit-il pu être tout-à-la-fois infatué des myſteres & de la religion de ſes ancêtres, dont les myſteres devoient le déſabuſer? Lorſqu'Alcibiade, dans l'ivreſſe, tourna en ridicule l'hiſtoire de Cérès & de Proſerpine, repréſentée dans les myſteres, le peuple ſe mit en fureur contre lui, & cria au blaſphême : ce zele ne s'accorde guere avec l'idée d'un ſeul Dieu, & de la fauſſeté du polythéiſme.

Enfin, ſi les myſteres avoient été tels que Warburthon les repréſente, les premiers Philoſophes convertis au Chriſtianiſme, S. Juſtin, Arnobe, Athénagore, S. Clément d'Alexandrie, &c. n'en auroient-ils pas tiré avantage pour prouver aux païens l'unité de Dieu? Pluſieurs d'entr'eux ſans doute avoient été initiés; le dernier ſur-tout, très-inſtruit de ce qui ſe paſſoit dans les myſteres, déclare qu'il va en révéler le ſecret, & il les peint comme une école d'erreur, de corruption, d'impiété.

L'Auteur des Recherches Philoſophiques ſur les Egyptiens & ſur les Chinois, nous apprend que les myſtéres étoient devenus une branche de finance pour la république d'Athenes, & qu'il en coûtoit fort cher pour être initié (*a*). Cette nouvelle circonſtance n'eſt pas propre à inſpirer beaucoup de reſpect pour la cérémonie.

Les Philoſophes qui ont entrepris la défenſe du paganiſme contre les attaques des Peres de l'Egliſe, ſe ſont prévalus tant qu'ils ont pu de ce qui étoit enſeigné dans les myſteres. Celſe objecte aux Chrétiens, que le dogme des peines éternelles ne leur eſt point particulier ; qu'il eſt enſeigné aux initiés dans les myſteres ; que les récompenſes réſervées aux juſtes, & les ſupplices deſtinés aux méchans dans l'autre vie, ſont admis par tout le monde (*b*). Si le dogme de l'unité de Dieu eût auſſi fait partie des myſteres, Celſe ne l'eût-il pas remarqué de même ? Au contraire, il ſoutient la pluralité des dieux dans tout

(*a*) Recherches Philoſ. ſur les Egyptiens, tome II, ſect. 7, p. 152.

(*b*) Orig. contre Celſe, l. 8, p. 408, 409.

ſon livre, & blâme les Chrétiens de ce qu'ils ne veulent pas adorer les génies.

Il eſt donc évident que les myſteres, loin d'avoir pu corriger le monde du polythéiſme & de l'idolâtrie, n'étoient deſtinés qu'à perpétuer leur regne chez toutes les nations.

§. XXI.

Objection. Vous ſuppoſez, très-mal-à-propos, diront les déiſtes, que le culte public & les fables avoient effacé, chez les païens, la notion d'un ſeul Dieu; les poëtes l'ont profeſſée publiquement ſur le théatre d'Athenes. L'auroit-on ſouffert, ſi ce dogme n'avoit été univerſellement cru & connu, ou s'il avoit été incompatible avec la religion dominante? Dans les Troyennes d'Euripide, Acte IV, Hécube fait cette apoſtrophe ſinguliere à Jupiter : » Puiſſant moteur » de l'univers, vous dont la terre même » eſt le trône; être impénétrable à nos » lumieres, qui que vous ſoyez, ſoit » une nature néceſſaire, ſoit l'eſprit des » mortels, je vous adore. C'eſt vous » dont l'équité, par des routes ſecretes, » conduit les choſes humaines à ſes

» ſins (*a*) «. Vous avez cité vous-même cet autre paſſage de Sophocles : » Dans » la vérité, il n'y a qu'un Dieu, il n'y » en a qu'un qui a formé le ciel, la » terre, la mer & les vents. Cepen- » dant la plupart des mortels, par » une étrange illuſion, dreſſent aux » dieux des ſtatues de pierre, de cui- » vre, d'or & d'ivoire, comme pour » avoir une conſolation préſente dans » leurs malheurs. Ils leur offrent des » ſacrifices, ils leur conſacrent des » fêtes, s'imaginant vainement que » la piété conſiſte dans ces cérémo- » nies (*b*) «. Didyme d'Alexandrie, dans un Traité de la Trinité, qui vient d'être publié, a cité, l. 2, c. 27, deux paſſages, l'un de Platon, ancien Poëte comique, l'autre de Philémon, qui établiſſent l'unité de Dieu auſſi clairement que celui de Sophocles (*c*).

Or, les Poëtes, en tenant ce langage, ont ſuivi, ou la croyance commune, ou les opinions philoſophiques : dans le premier cas, il en réſulte que l'unité de

(*a*) Théatre des Grecs, tome IV, c. 13.
(*b*) Euſeb. Præp. Evang. l. 13, c. 13.
(*c*) Voy. Daniel, traduit par les Septante, 3e. Diſſert. p. 403 & 405.

Dieu étoit la croyance commune ; dans le ſecond, il s'enſuit que du moins les Philoſophes ont connu clairement, & profeſſé hautement l'unité de Dieu.

Réponſe. Ce langage des Poëtes eſt ſans doute une opinion philoſophique ; Euripide avoit été diſciple de Socrate. Si l'on veut y regarder de près, on verra que *le Moteur de l'univers*, confondu avec *l'eſprit des mortels*, n'eſt autre choſe que l'ame univerſelle du monde, ſelon le ſyſtême de Pythagore & des Stoïciens, expoſé par Virgile dans la deſcription des enfers. Il eſt très-probable que Sophocles & les autres Poëtes ne concevoient pas la Divinité autrement. Or, en parlant de la religion des Indiens, nous avons déja fait voir que ce ſyſtême ne favoriſe ni l'unité de Dieu, ni la pureté de ſon culte, ni la morale, ni le dogme des peines & des récompenſes futures ; il les détruit au contraire par le fondement : nous le prouverons encore ailleurs.

Mais ſuppoſons, pour un moment, que la doctrine, enſeignée ſur le théatre d'Athenes, ait été plus orthodoxe, l'on ne pourra encore en tirer aucune conſéquence, ni en faveur de la croyance

commune, ni pour l'honneur de la Philoſophie.

Les Athéniens laiſſoient à leurs Poëtes dramatiques la liberté de parler contre la religion : il n'eſt pas poſſible de pouſſer plus loin la licence, que l'a fait Ariſtophane; il a couvert de ridicule les dieux, leurs fables, leur culte, ſans qu'il lui en ſoit rien arrivé, & ſans que l'idolâtrie ait rien perdu de ſon crédit. Les Poëtes étoient ſans conſéquence; on s'amuſoit de leurs ſailles, & toutes choſes alloient leur train. Auſſi ne raiſonnent-ils pas toujours de même; leurs diſcours ſont ordinairement conformes à l'opinion vulgaire; il parlent des dieux comme le peuple. Ils ſont même les auteurs de la plupart des fables; ils les ont accommodées au goût & aux préjugés de leurs auditeurs. L'inconſtance de leur langage ôte donc toute eſpece d'autorité & de force aux vérités qu'ils ont rencontrées par haſard. Dès qu'un dogme n'eſt point conſtant, uniforme, ſuivi dans la pratique, il n'eſt plus d'aucune utilité, il ne produit aucun effet.

Il en eſt de même des Philoſophes. Tantôt ils parlent de Dieu, & tantôt

des dieux ; ici, ils ſemblent blâmer l'idolâtrie ; là, ils l'approuvent & la confirment ; ils citent quelquefois l'ancienne tradition, & ils l'abandonnent. Rien de conſtant dans leur doctrine ; la vérité y eſt noyée dans les erreurs. Quel fond peut-on faire ſur de pareilles leçons ? quel fruit le peuple peut-il en tirer ? Leurs contradictions n'ont pu enfanter que des doutes ; & lorſque la vérité s'eſt fait entendre, ils ont réuni toutes leurs forces pour étouffer ſa voix. Nous allons le démontrer dans l'article ſuivant.

Lorſque les incrédules s'obſtinent à ſoutenir que les grandes vérités de la religion naturelle ont été connues dans le paganiſme, ils ne voient pas que ce fait, s'il étoit vrai, tourneroit à la condamnation des païens. Dans cette hypotheſe, comment excuſer l'idolâtrie, généralement pratiquée ? comment juſtifier l'indolence des Philoſophes, qui n'ont pas oſé, ou n'ont pas daigné détromper le peuple ? Plus indulgens que nos adverſaires, nous convenons, avec les Peres de l'Egliſe, qu'avant la venue de Jeſus-Chriſt le commun des païens étoient excuſables *juſqu'à un certain*

point (*a*), & plus dignes de pitié que de colere. Nous en concluons, avec les Apôtres, que la venue de ce divin Maître a été le plus grand bienfait de la miſéricorde divine, & que nous ne pouvons aſſez en bénir ſa providence.

ARTICLE VI.

De la Croyance & de la Morale des anciens Philoſophes.

§. I.

IL n'eſt pas aiſé de découvrir quelle a été la vraie doctrine des Sages de l'antiquité. Dans la recherche que nous en allons faire, il eſt également dangereux de bleſſer les ſectateurs de la religion & les incrédules. Si nous voulons nous fier à ceux-ci, les Philoſophes Grecs & Romains ont profeſſé la religion naturelle, ou le déiſme; ils ont enſeigné clairement l'unité de Dieu, ſa providence, l'immortalité de l'ame, les peines & les récompenſes de la vie

(*a*) Théodoret, Thérapeut. 2 diſc. p. 485, 1 Cor. c. 12, ℣. 2.

à venir, toutes les vérités eſſentielles de la morale : en conſultant leurs écrits, on peut former un ſyſtême de religion très-complet, auſſi parfait & plus utile que l'Evangile. Puiſque ces grands hommes en ſont venus à bout, ſans le ſecours de la révélation, il eſt donc démontré que la raiſon humaine eſt capable de conſtruire ce grand édifice que nous jugeons impoſſible. M. Freret, dans ſon Examen critique des Apologiſtes de la religion Chrétienne, s'eſt attaché à prouver ce fait important (*a*); il avoit emprunté les matériaux de M. Huet. Ce ſavant Evêque a montré, par une foule de paſſages tirés des Anciens, qu'il n'eſt aucun des dogmes du Chriſtianiſme, aucun des préceptes de la morale évangélique, dont les païens n'ayent eu du moins une foible notion (*b*) : d'autres Ecrivains ont fait la même choſe. Voilà donc les partiſans mêmes de la révélation réunis aux déiſtes, pour venger la raiſon humaine des accuſations que nous formons contre elle, autant de témoins

(*a*) Exam. Crit. c. 9.
(*b*) Huet. Quæſt. Alnetanæ.

qui prouvent, ſans s'en appercevoir, l'inutilité d'une religion ſurnaturelle & révélée.

Comme cette prétention attaque non-ſeulement la néceſſité & l'utilité de la miſſion de Jeſus-Chriſt, mais encore le beſoin d'une révélation primitive, il eſt à propos de l'examiner avant d'aller plus loin. Faiſons d'abord quelques obſervations générales; nous viendrons enſuite au détail des connoiſſances particulieres que l'on attribue aux anciens Philoſophes.

§. II.

1°. Combien s'eſt-il écoulé de ſiecles avant la naiſſance de la philoſophie chez les Grecs? Il y avoit au moins mille ans que la Grece étoit peuplée, ſelon le calcul ordinaire, avant qu'il y parût aucun Philoſophe. Il a donc fallu, pendant tout ce temps-là, que les hommes groſſiers, ignorans, tous occupés des beſoins de la vie, demeuraſſent ſans religion, ou s'en fiſſent une conforme à leur ſtupidité, ſi Dieu n'y avoit pas déja pourvu. Lorſque les premiers Philoſophes ſont nés, le paganiſme ſubſiſtoit; il étoit ancien & enraciné; au-

cun d'eux n'a tenté de le réformer. Ils ont même posé pour maxime, qu'un sage législateur ne l'entreprendroit jamais, de peur d'y substituer une croyance moins certaine que celle qui étoit établie par les loix. Quand ils auroient été éclairés, quand leurs opinions auroient été aussi vraies qu'on le prétend, nous ne voyons pas quel heureux effet il en a pu résulter pour l'instruction du genre humain.

Les Grecs ne sont point créateurs de leur philosophie : ils l'avoient empruntée des Egyptiens, des Chaldéens, des Phéniciens, des Indiens ; leurs premiers Sages, Thalès, Phérécyde, Pythagore, avoient voyagé pour s'instruire. Quand ils auroient connu la vérité, il faudroit encore savoir dans quelle source avoient puisé ceux qui la leur ont transmise, & si elle n'est point venue d'une tradition primitive, comme tous les monumens concourent à le prouver.

2°. Les Philosophes eux-mêmes n'ont point cru que leur doctrine fût propre au peuple ; ils en ont fait un mystere qu'ils ne dévoiloient point en public : il falloit, dit Lactance, porter une

longue barbe & un manteau pour y être initié. Tous ont eu une doctrine extérieure, deſtinée à être divulguée, & qui s'accordoit avec les préjugés populaires, & une doctrine ſecrete qu'ils réſervoient pour un petit nombre de diſciples affidés (*a*). S'ils ont été aſſez clairvoyans pour découvrir le vrai, du moins ils n'ont pas eu aſſez de zele pour le communiquer aux autres. Cependant une religion vraie, une morale raiſonnable, un culte pur, ſont faits pour tout le monde : ils ſont même plus néceſſaires aux ignorans, parce que l'éducation & la nobleſſe des ſentimens ne peuvent ſuppléer en eux au défaut de la religion. Si la vérité ne perce point juſqu'au gros d'une nation, il lui eſt fort indifférent qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas dans ſon ſein des hommes aſſez heureux pour la connoître.

(*a*) Cette double doctrine, l'une publique, l'autre cachée, étoit une pratique commune à tous les Philoſophes, chez les Indiens, chez les Chaldéens, chez les Egyptiens, chez les Grecs, dans l'école de Pythagore, & dans celle de Platon. Mém. de l'Acad. des Inſcriptions, tome XXXI, *in*-4°. p. 128. Tome LV, *in*-12, p. 221.

La nature, dit Cicéron, ne nous a donné que de foibles lueurs pour appercevoir la vérité, & bientôt nous les étouffons tellement par des opinions fauſſes & des mœurs dépravées, que la lumiere naturelle s'évanouit. Il convient que, malgré l'eſtime due à la philoſophie, elle eſt négligée de la plupart des hommes, & même blâmée de pluſieurs ; que l'on peut la décrier ſans être contredit par le peuple (*a*). Le mépris étoit donc mutuel entre le peuple & les Philoſophes ; ce n'étoit pas un moyen de faire fructifier les leçons de la philoſophie.

3°. A peine a-t-elle commencé à éclorre, qu'elle s'eſt partagée en une infinité de ſectes qui ſe ſont déclarés la guerre. Anaxagore & quelques Platoniciens vouloient un Dieu ſpirituel ; les Stoïciens croyoient un Dieu corporel, ou du moins diviſible & identifié avec toutes les parties de la nature. Pluſieurs ſembloient admettre la Providence, la ſpiritualité & l'immortalité de l'ame ; les Epicuriens attaquoient ces vérités de toutes leurs forces. Les

(*a*) Tuſcul. l. 3, c. 1, & l. 5, c. 2.

Cyniques

Ciniques & les Cyrénaïques contrediſoient les maximes les plus évidentes de la morale : les Pyrrhoniens, les Sceptiques, les Académiciens ne reconnoiſſoient rien de certain ; ils ſoutenoient le pour & le contre ſur toutes les queſtions. A quelle ſecte falloit-il donner la préférence ? Laquelle devoit-on prendre pour guide dans ce chaos de diſputes ? Tous ces docteurs avoient une égale autorité ; tous prétendoient fonder leurs leçons ſur la raiſon & ſur la lumiere naturelle ; il n'y en a pas deux qui ſe ſoient accordés.

Diodore de Sicile reconnoît que les Grecs, livrés à des diſputes éternelles, & toujours épris des nouvelles opinions, laiſſent leurs diſciples dans une incertitude abſolue, & les font errer toute leur vie dans le doute & l'indéciſion (*a*). Platon fait le même aveu (*b*).

Lorſque les incrédules veulent rendre la révélation ſuſpecte, ils objectent que les religions prétendues révélées ſe contrediſent : mais les ſectateurs pré-

(*a*) Hiſt. l. 2, c. 21.

(*b*) Dans le Théætete, V Théod. Thérap. 2 diſc. p. 487.

tendus de la raiſon ſe contrediſent encore davantage ; ils ne ſont pas mieux d'accord aujourd'hui qu'autrefois, après deux mille ans de diſputes.

§. III.

4°. De ces conteſtations mêmes il réſultoit un inconvénient ſenſible ; c'eſt qu'ils n'oſoient enſeigner aucun dogme d'une maniere ferme & aſſurée, comme s'ils en avoient eu une pleine conviction. Ils prévoyoient les objections & les aſſauts qu'ils auroient à ſoutenir de la part de leurs adverſaires ; ils traitoient toutes les queſtions d'une maniere problématique, propre à inſpirer des doutes, & non à perſuader. Dans ſon ouvrage ſur la Nature des Dieux, Cicéron laiſſe à peine entrevoir ce qu'il penſe ſur le fond de la queſtion ; il paroît embraſſer leur exiſtence, non comme un dogme certain, démontré, inconteſtable, mais comme plus vraiſemblable que le ſyſtême des Epicuriens. Il avoit pris cette méthode de Platon : » Ce Philoſophe, dit-il, » n'affirme rien dans ſes livres ; il diſ- » pute pour & contre ; il met tout en

» queſtion, & ne répond rien de cer-
» tain (*a*).

Platon lui-même avoue dans le Timée, qu'il lui eſt impoſſible de faire mieux. » Vous devez être contens, dit-
» il à ſes auditeurs, ſi je vous donne
» des opinions auſſi probables que celles
» des autres Philoſophes, & vous ſou-
» venir que vous & moi ſommes de
» foibles hommes «. Cicéron a répété ces paroles dans les Tuſculanes, & fait profeſſion d'être dans le même embarras (*b*). Voilà ce qui fit embraſſer à la plupart la ſecte des Académiciens qui n'admettoient aucune certitude, mais ſeulement la probabilité de toutes les opinions.

Il n'y a, dit Porphyre, aucune opinion chez les Philoſophes, qui ſoit abſolument certaine, à cauſe des raiſons que l'on peut apporter pour & contre (*c*). Il étoit queſtion là de l'immortalité de l'ame, & Cicéron avoue que les argumens de Platon ſur ce point ne produiſoient pas en lui une ferme

(*a*) Acad. Quæſt. l. 1, n. 46.
(*b*) Tuſcul. l. 1, n. 9.
(*c*) Lib. de Hiſt. animæ, V. Euſebe Prép. Evang. l. 14, c. 3.

conviction ; auſſi fonde-t-il cette grande vérité ſur la croyance de toutes les nations, & non ſur les raiſonnemens des Philoſophes (*a*).

5°. Non-ſeulement les différentes ſectes ſe combattoient, mais ſouvent le même Philoſophe enſeignoit tantôt une opinion, & tantôt une autre. L'on a reproché à Platon ſes inconſéquences & ſes contradictions ſur la nature de Dieu. » Dans le Timée, il dit que l'on » ne peut point nommer le Pere de ce » monde ; dans les loix, qu'il ne faut » pas être curieux de ſavoir ce que c'eſt » que Dieu.... Dans ces mêmes ouvra- » ges, il dit que le monde, le ciel, les » aſtres, la terre, les ames, les divi- » nités que nous enſeigne la religion de » nos ancêtres, il dit que tout cela eſt » Dieu (*b*) «. Il y a peut-être un moyen de concilier Platon avec lui-même ; mais les ignorans n'étoient pas en état de le faire. Après avoir décidé dans le Timée, qu'il faut croire les généalogies des dieux ſur la parole des Anciens, & pour obéir aux loix, il ne

(*a*) Tuſcul. l. 1.
(*b*) De Nat. Deor. l. 1, n. 12.

veut pas, dans ſes livres de la République, que l'on enſeigne aux jeunes gens les fables des Dieux, parce qu'elles portent au crime (*a*). Voilà comme enſeignoit ce grand génie, que Cicéron ne craint pas de nommer *le Prince* & même *le Dieu des Philoſophes*. Quelle confiance le peuple pouvoit-il prendre aux leçons de ſemblables Maîtres? Il n'eſt pas étonnant qu'ils ayent été regardés comme des rêveurs, dont les diſputes ne pouvoient produire aucun bien.

6°. L'on ſe tromperoit beaucoup, ſi l'on ſe flattoit de trouver dans une ſeule ſecte, ou dans un même Philoſophe, le recueil complet des vérités qu'il eſt important de ſavoir, & un cathéchiſme entier de la religion naturelle. Quoique le ſymbole n'en ſoit pas fort étendu, ceux qui ont travaillé à le former, ont eu beſoin d'une érudition peu commune. Il a fallu mettre à contribution tout ce qui nous reſte d'anciens écrits, rapprocher tous les ſiecles, conſulter toutes les ſectes, interroger

(*a*) Voy. Théodoret, Thérapeut. 3. diſc. p. 512.

toutes les nations; & ſi l'on n'avoit pas connu l'Evangile, l'on n'auroit eu aucune regle certaine pour diſtinguer les vérités d'avec les erreurs. Mais chez les anciens peuples, le commun des hommes ne pouvoit pas faire comme Pythagore, voyager toute ſa vie, fréquenter toutes les écoles, écouter tous les ſages, choiſir entre tant d'opinions différentes celles qui étoient les plus certaines ou les plus probables.

Les incrédules objectent que le peuple n'eſt pas capable de choiſir entre les différentes religions qu'il reçoit au haſard, celle qu'on lui donne par l'éducation. Mais étoit-il capable de choiſir entre les différentes ſectes de Philoſophie? N'eſt-ce pas le haſard ſeul qui a décidé du ſyſtême de pluſieurs Philoſophes? Ils ont pris celui de leur Maître, avant de ſavoir s'il étoit vrai ou faux.

§. IV.

Il eſt bien ſingulier qu'on nous vante les lumieres des anciens Philoſophes, pour en conclure l'inutilité de la révélation, pendant qu'eux mêmes en reconnoiſſent hautement la néceſſité, & ſe

plaignent des courtes vues de l'eſprit humain, en fait de religion. Nous prions le Lecteur de peſer la force de leurs témoignages; ils renverſent de fond en comble les prétentions des déiſtes.

Jamblique, qui ſuivoit les opinions de Pythagore, avoue ſur ce point l'impuiſſance de la philoſophie. » Il eſt clair, » dit-il, que l'homme doit faire ce qui » eſt agréable à Dieu; mais il n'eſt pas » facile de le connoître, à moins qu'il » ne l'ait appris de Dieu même; ou des » Génies, ou n'ait été éclairé d'une lu» miere divine (*a*) «. Il dit ailleurs, qu'il n'eſt pas poſſible de bien parler des dieux, ſi ces dieux ne nous inſtruiſent eux-mêmes (*b*). Enfin il fait à Dieu cette priere : Otez ce nuage qui eſt ſur les yeux de notre eſprit, afin que, comme dit Homere, nous puiſſions connoître Dieu & l'homme (*c*). Simplicius répete cette même priere à la fin de ſon commentaire ſur Epictete; Porphyre fait le même aveu (*d*).

(*a*) Vie de Pythagore, c. 28.
(*b*) De Myſter. ſect. 3, c. 18.
(*c*) Théol. Païenne, par M. de Burigny, tom. II, c. 17, p. 91.
(*d*) Porphyre, de Abſtin. l. 2, n. 53.

Platon, Ariſtote, Plutarque, regardent les dogmes d'un Dieu, créateur du monde, de ſa providence, de l'immortalité de l'ame, non comme des connoiſſances acquiſes par le raiſonnement, mais comme d'anciennes traditions (*a*).

Le même Platon donne pour avis à un légiſlateur de ne jamais toucher à la religion, de peur de lui en ſubſtituer une moins certaine que celle qu'il trouve établie ; » car il doit ſavoir, ajoute le » Philoſophe, qu'il n'eſt pas poſſible à » une nature mortelle d'avoir rien de » certain ſur cette matiere. (*b*) «. Dans le même ouvrage, il reconnoît que la piété eſt la vertu la plus deſirable : mais qui ſera en état de l'enſeigner, dit-il, ſi Dieu ne lui ſert de guide ?

Dans le ſecond Alcibiade, il fait dire à Socrate : » Il faut attendre que quel- » qu'un vienne nous inſtruire de la ma- » niere dont nous devons nous com- » porter envers les dieux & envers les » hommes.... Juſqu'alors il vaut mieux » différer l'offrande des ſacrifices, que

(*a*) Platon de Legib. l. 4. Ariſtote, de Mundo, c. 6. Plutarque, de Iſide & Oſir.

(*b*) Dans l'Epinomis.

» de ne ſavoir, en les offrant, ſi on » plaira à Dieu, ou ſi on ne lui plaira » pas «. Il conclut ailleurs, qu'il faut ou recourir à quelque Dieu, ou attendre du ciel un guide, un maître, qui inſtruiſe l'homme ſur ce ſujet (*a*). Enfin, il veut que l'on conſulte l'oracle ſur tout ce qui concerne les ſacrifices & le culte des dieux : » car nous ne » ſavons rien de nous-mêmes ſur-tout » cela, dit-il, & nous ne ſaurions mieux » faire que de ſuivre exactement les » déciſions de l'Oracle (*b*) «.

Dans le Phédon, après que Socrate a dit ce qu'il penſe ſur l'immortalité de l'ame & ſur la vie à venir, un de ſes diſciples répond : » La connoiſſance claire » de ces choſes, dans cette vie, eſt im- » poſſible, ou du moins infiniment dif- » ficile.... Le ſage doit donc s'en tenir » à ce qui paroît plus probable, à moins » qu'il n'ait des lumieres plus ſûres, ou » la parole de Dieu lui-même qui lui » ſerve de guide «.

Méliſſe de Samos, diſciple de Parménide, diſoit que nous ne devons aſſurer

(*a*) L. 4, des Loix.
(*b*) *Ibid.* l. 5.

aucune choſe concernant les dieux, parce que nous ne les connoiſſons pas (*a*).

Plutarque commence ſon traité ſur Iſis & Oſiris, en diſant » qu'il convient » à un homme ſenſé de demander aux » dieux toutes les bonnes choſes, mais » ſur-tout de leur demander la connoiſ- » ſance des dieux, autant que les hom- » mes ſont capables de la recevoir, parce » que c'eſt le plus grand don que Dieu » puiſſe faire à l'homme, ou que l'hom- » me puiſſe obtenir de la bonté divine «.

Simplicius dit, après Epictete, que » l'homme inſtruit, ou par Dieu lui- » même, ou par ſa propre expérience en » différentes manieres, & par des ſacri- » fices différens, cherche à ſe rendre » Dieu favorable (*b*) «.

» C'eſt par une grace toute particu- » liere des dieux, diſoit l'Empereur » Marc Antonin, que je me ſuis ſouvent » appliqué à connoître véritablement » quelle eſt la vie la plus conforme à la » nature; de ſorte qu'il n'a pas tenu à » eux, à leurs inſpirations, ni à leurs » conſeils, que je ne l'aie ſuivie; & ſi

(*a*) Diog. Laërce, l. 9, §. 24.
(*b*) Manuel d'Epict. tom. I, p. 211, 232.

» je ne puis pas encore vivre ſelon ces » regles, c'eſt ma faute ; cela vient de » ce que je n'ai pas obéi à leurs avertiſ- » ſemens, ou plutôt, ſi je l'oſe dire, à » leurs ordres & à leurs préceptes (*a*) «.

Selon Proclus, un homme ſage doit commencer par prier les dieux, avant de méditer ſur la nature divine ; car nous ne connoîtrons jamais ce qui regarde la Divinité, que nous n'ayons été éclairés de la lumiere céleſte (*b*).

L'Empereur Julien, quoiqu'ennemi déclaré de la révélation chrétienne, convient qu'il en faut une. « On pourroit » peut être, dit-il, regarder comme une » pure intelligence, & plutôt comme » un Dieu que comme un homme, celui » qui connoît la nature de Dieu (*c*). Si » nous croyons l'ame immortelle, ce » n'eſt point ſur la parole des hom- » mes, c'eſt ſur celle des dieux mêmes, » qui peuvent ſeuls connoître ces vé- » rités (*d*) «.

Celſe rapporte le paſſage, dans lequel Platon dit, qu'il eſt difficile de

(*a*) Réflex. morales, l. 1, à la fin.
(*b*) In Platon. Théol. c. 1.
(*c*) Lettre à Thémiſtius.
(*d*) Lettre à Théodore, Pontife.

découvrir le Créateur ou le Pere de ce monde, & impoſſible de le faire connoître à tous; il en conclut que, ſelon Platon, cette étude ne convient pas à tout le monde (a). Héſiode lui-même implore le ſecours d'une divinité en commençant la Théogonie; il reconnoît qu'il a beſoin d'une inſpiration pour chanter la naiſſance du monde. Ce n'eſt pas ſans raiſon que les païens avoient prépoſé une divinité aux opérations de l'eſprit.

§. V.

Les Philoſophes poſtérieurs à l'Ere chrétienne, Porphyre, Jamblique, Hiéroclès, Proclus, Apulée, Apollonius, &c. malgré leur haine contre le Chriſtianiſme, avouoient la néceſſité d'une révélation & d'une lumiere ſurnaturelle, pour apprendre la ſcience de Dieu & la maniere dont il veut être honoré. Au lieu d'accepter ce ſecours que Dieu leur offroit dans l'Evangile, ils aimerent mieux recourir aux myſteres du paganiſme, à la théurgie, à la magie, à un prétendu commerce immédiat avec

(a) Dans Orig. l. 7, n. 42.

les esprits ou génies ; ils se plongerent plus profondément dans l'erreur en cherchant la vérité. Ils étoient plus modestes que ceux d'aujourd'hui ; mais ils n'étoient pas plus raisonnables.

On vit néanmoins dans leurs opinions une révolution remarquable. Après leurs disputes contre nos apologistes, après qu'ils eurent pris connoissance de nos livres sacrés, ils rectifierent une partie de leurs idées ; leur polythéisme est moins grossier que celui des siecles précédens. Ils admirent plus clairement que les anciens *un Dieu créateur* ; ils soutinrent avec Platon, que Dieu avoit confié le gouvernement du monde à cette multitude de génies que le paganisme adoroit, qu'il étoit juste de leur rendre un culte, que les Juifs & les Chrétiens avoient tort de le leur refuser (*a*). Ils tâcherent de donner aux fables un sens allégorique ; ils rapprocherent leur morale de celle des Livres Saints : Julien vouloit établir parmi les Prêtres païens la même discipline qui étoit en usage dans le Christianisme ; ils

(*a*) V. la Théologie Païenne, par M. de Burigny, tome I, c. 12, n. 4, p. 283.

professerent l'immortalité de l'ame (*a*).

Ainsi ils profiterent des leçons de Jesus-Christ, sans vouloir le prendre pour Maître; intérieurement convaincus des erreurs de la philosophie, ils rougissoient de les avouer, ils fermoient les yeux à la lumiere qui les éclairoit malgré eux. C'est ce que font encore ceux d'aujourd'hui, qui se savent bon gré de leurs connoissances & de leur prétendue religion naturelle, mais qui ne veulent pas en faire hommage à la révélation dans laquelle ils l'ont puisée.

§. VI.

Venons enfin au fait essentiel. Est-il vrai que les anciens Philosophes aient enseigné une doctrine pure; qu'ils aient professé l'unité de Dieu & sa providence, l'immortalité de l'ame, les peines & les récompenses de la vie future, les principaux préceptes de la morale? Sur cette question qui pourroit nous mener fort loin, nous invitons le Lecteur à consulter la *nouvelle Démonstration évangélique* de J. Léland, ouvrage

(*a*) Mém. de l'Académ. des Inscript. *in*-12, tome LVI, p. 23 & 24.

ſavant & ſolide ; nous ſommes forcés de nous borner ici à de courtes obſervations.

1°. Sur l'unité de Dieu & ſa providence, les doutes, les contradictions, l'incertitude de l'ancienne philoſophie, ſont démontrés par le témoignage & par la conduite de Cicéron. Il avoit lu avec ſoin les écrits de tous les Philoſophes connus, il avoit comparé & peſé leurs opinions : il commence ſes livres ſur la nature des dieux, en avouant que ces ſyſtêmes ſont ſi oppoſés les uns aux autres, que l'on ne ſait à quoi s'en tenir. Il ſe contente d'examiner s'il y a des dieux ou s'il n'y en a point ; mais il ne lui eſt pas venu dans l'eſprit de demander s'il n'y en a qu'un, & ſi c'eſt lui qui gouverne le monde. Dans ſes Queſtions académiques, après avoir parlé de la Providence : » Tout ceci nous eſt caché, » dit-il, nous eſt voilé par d'épaiſſes té- » nebres ; l'eſprit humain, quelque ſub- » til qu'on le ſuppoſe, ne peut s'élever » au ciel, ni pénétrer dans la terre (*a*). «

A la vérité, dans le ſonge de Scipion, & ailleurs, il parle d'un *Dieu principal*

(*a*) Acad. Quæſt. l. 4, n. 38.

qui gouverne le monde ; mais cette doctrine ſe trouve très-affoiblie, par la maniere dont il traite la queſtion dans ſes Entretiens ſur la Nature des Dieux. Or, comme il le remarque lui-même, on ne doit point juger des ſentimens d'un Philoſophe par quelques paroles découſues, mais par l'enchaînement de ſes principes, & par la maniere dont il parle conſtamment (*a*).

2°. Il eſt aſſez étonnant d'entendre les déiſtes vanter l'orthodoxie des anciens Philoſophes, pendant que de ſavans Critiques les taxent tous d'athéiſme ſans exception. C'étoit le ſentiment du célebre Gaſſendi, que l'on ne peut pas accuſer d'avoir ignoré l'ancienne philoſophie (*b*). Bayle ne s'en eſt pas beaucoup écarté (*c*). Il en réſulte du moins que leur doctrine n'eſt pas fort aiſée à ſaiſir, & que le commun des hommes ne pouvoit tirer aucune utilité de leurs leçons.

Mais évitons les excès ; ſuivons les Critiques les plus modérés. » Tous les

(*a*) Tuſcul. Quæſt. l. 5, c. 10.
(*b*) Gaſſendi, Phyſicæ, ſect. 1, l. 4, c. 2.
(*c*) Contin. des penſées div. §. 20.

» anciens Philoſophes, dit l'Abbé d'O-
» livet, auroient proféré cet acte de foi,
» *je crois l'exiſtence de Dieu ;* mais en la
» réduiſant à ſa juſte valeur, cette pro-
» poſition, dans la bouche de Straton
» ou dans celle d'Epicure, ſignifie, *je*
» *crois l'exiſtence d'une nature inanimée ;*
» dans celle des Stoïciens, *je crois l'exiſ-*
» *tence d'un principe intelligent quoique*
» *matériel* ; dans celle d'Anaxagore ou
» de Platon, *je crois l'exiſtence d'un eſ-*
» *prit infini qui a formé l'univers, mais*
» *qui ne l'a pas créé & ne le gouverne*
» *point* (*a*) «. C'eſt à ces trois claſſes que l'on peut réduire tous les anciens ſyſtêmes (*b*).

Or, en examinant celui de Platon, qui eſt le moins erroné, quelle idée ce Philoſophe nous donne-t-il de la Providence ? Il croyoit que Dieu, après avoir fait le monde d'une matiere éternelle, avoit formé des intelligences ſubalternes, auxquelles il avoit laiſſé le ſoin de produire les êtres vivans & de les gouverner. Il donnoit le nom de *dieux* à ces génies ſecondaires ; c'eſt à

(*a*) Théol. des Philoſ. Concluſ. p. 135.
(*b*) Hiſt. des Cauſes premieres, p. 187.

eux ſeuls qu'il attribuoit le gouvernement de l'univers & le ſoin de notre deſtinée; c'eſt à eux qu'il vouloit que s'adreſſât le culte religieux. Loin d'en recommander aucun à l'égard du *Pere de ce monde*, il jugeoit qu'il eſt fort difficile de le connoître, & dangereux de le dévoiler aux hommes (*a*). Platon a été ainſi l'un des plus fermes ſoutiens du polythéiſme & de l'idolâtrie; ſon opinion ſur l'unité du premier principe ne pouvoit influer en rien ſur la religion ni ſur les mœurs.

Le Dieu identifié avec le monde & qui en étoit l'ame, ſelon les Pythagoriciens & les Stoïciens, ſervoit encore moins que celui de Platon; ils l'appelloient un animal infini; dans l'hypothèſe de la fatalité, ſa providence étoit nulle; un Stoïcien, fier de ſa propre ſageſſe, ſe mettoit ſans façon au-deſſus de la divinité. Quant au dieu d'Ariſtote, dit le ſavant Brucker, qu'en ferons-nous? Il n'a point fait le monde, il ne ſe mêle point de le gouverner, il n'eſt pas plus libre qu'une machine, il n'exige point de culte, les hommes ne peuvent atten-

(*a*) Brucker, Hiſtoire Crit. Philoſ. tome I, p. 689, 706, 721.

dre de lui aucun bienfait (*a*). Il faut donc le reléguer avec les dieux oiſifs & pareſſeux d'Épicure. Voilà ce qu'ont enfanté de mieux les plus grands génies de l'antiquité.

Socrate, Platon, Cicéron, Plutarque, parlent tantôt de Dieu, & tantôt *des Dieux*; mais il eſt clair que dans le premier cas ils entendent un dieu indéterminé, un individu, quelconque de la claſſe des dieux ſecondaires, & non le Dieu ſuprême & unique, puiſque celui-ci ne ſe mêle point des choſes d'ici-bas. Les modernes qui ont recueilli les paſſages de ces Philoſophes, pour prouver qu'ils ont profeſſé l'unité de Dieu, n'y ont peut-être pas fait aſſez d'attention. Le premier principe de toutes choſes n'eſt véritablement *Dieu* que par ſa providence; s'il n'en a point, ſon exiſtence ne nous intéreſſe en rien.

30. Pendant que les déiſtes s'évertuent à prouver que les anciens Philoſophes ont admis un Dieu ſuprême dans le même ſens que les Juifs & les Chrétiens, toute la ſecte des matérialiſtes s'éleve hautement contre cette aſſertion;

(*a*) Brucker, Hiſt. Philoſ. tome I, p. 834.

ils soutiennent que ceux qui ont parlé d'un seul Dieu ont entendu sous ce nom *le grand tout*, la nature entiere, ou le monde qu'ils ont divinisé. L'Auteur du Systême de la Nature s'efforce de le montrer par des passages de Varron, de Cicéron, de Pline, d'Apulée, de Maxime de Madaure, & par une hymne d'Orphée adressée au Dieu Pan. Selon lui, la croyance des Philosophes étoit le panthéisme & non le monothéisme; l'idée de l'unité de Dieu n'est venue qu'à la suite de l'opinion, que ce Dieu étoit l'ame de l'univers; elle n'a pu être que le fruit tardif des méditations humaines (*a*).

§. VII.

En effet, aucun des anciens Philosophes n'a enseigné la création. Or, dès que l'on ne suppose point que Dieu est créateur du monde, il est difficile de l'envisager autrement que comme l'ame du monde. Puisque toutes les parties de l'univers sont en mouvement, elles sont donc animées, ou par une foule d'intelligences particulieres, ou par une grande

(*a*) Syst. de la Nat. tome II, c. 2, p. 35 & 42.

ame répandue dans toute la maſſe ; tous les êtres deviennent autant de portions de la divinité auxquelles on peut rendre un culte. C'eſt ainſi que les Stoïciens & les Pythagoriciens entendoient l'unité de Dieu, & l'accordoient avec le polythéiſme populaire. Cudword, après avoir fait les plus grands efforts pour trouver chez les Philoſophes le dogme d'un Dieu ſuprême, eſt réduit à convenir que ce Dieu étoit le *tout* ou l'univers (*a*). Les déiſtes modernes retombent dans cette erreur (*b*).

Il eſt clair que dans ce ſyſtême la *Providence* eſt un terme abuſif. Si Dieu eſt l'ame du monde, ſes mouvemens ſont auſſi néceſſaires que la circulation du ſang & le battement du cœur dans le corps humain. Auſſi les Stoïciens ſoutinrent le deſtin ou la fatalité ; ceux qui parloient de Providence ne pouvoient s'accorder : les uns la bornoient au mouvement général & à la marche continue de l'univers ; d'autres l'étendoient aux êtres particuliers : ceux-ci ſoutenoient que les actions humaines y étoient com-

(*a*) Syſtema Mundi Intell. p. 345.
(*b*) Queſt. ſur l'Encycl, tome IX, p. 334.

priſes; ceux-là prétendoient que Dieu n'y avoit aucun égard. Conſéquemment pluſieurs blâmoient l'uſage de la priere; ils auroient dû rejetter toute eſpece de culte pour la même raiſon. Porphyre, qui penſoit comme les Stoïciens, que le Dieu ſuprême eſt *l'ame du monde*, en concluoit qu'on ne doit lui rien offrir, ni s'adreſſer à lui, mais ſeulement aux dieux ſecondaires (*a*). Celſe & Julien ſuivoient le ſentiment de Platon. L'on ne finiroit jamais, ſi l'on vouloit relever toutes les abſurdités & les contradictions d'un ſyſtême ſi mal conçu. Plutarque qui a fait un traité *des Contradictions des Stoïciens*, avoit beau jeu; mais il a ſouvent argumenté contre lui-même. Epicure aima mieux imaginer des dieux oiſifs, abandonner toutes choſes au haſard, que de mettre l'homme ſous l'empire de la néceſſité; mais il raiſonnoit encore plus mal que les autres.

Là ont abouti huit cents ans de travaux & de diſputes entre les Philoſophes, pour expliquer la nature des choſes; ils ont tâté tous les ſyſtêmes, ſans jamais s'attacher au vrai. Il s'en faut

(*a*) Porphyre, de Abſtin. l. 2, n. 34, 37, 38.

donc beaucoup que leur doctrine ſoit orthodoxe, ni leurs écrits capables de nous éclairer. Souvent, en donnant des leçons de morale, ils ſemblent ſuppoſer l'unité de Dieu, & ils ne l'ont admiſe que dans un ſens erroné, lorſqu'ils ont voulu raiſonner ſur ſa nature; ils ont parlé d'un Dieu, lorſqu'ils ont cité la tradition primitive, dès qu'il s'eſt agi de prouver cette vérité, ils ſe ſont égarés comme le peuple.

Objection. Cependant, dira-t-on, les Peres de l'Egliſe, les Théologiens, les Critiques de toutes les ſectes, ont raſſemblé un grand nombre de paſſages des Philoſophes qui parlent nettement d'un ſeul Dieu; nous-mêmes, au commencement de cet ouvrage, avons ſuppoſé que ce dogme s'eſt conſervé plus ou moins clairement chez tous les peuples. Comment pouvons-nous prétendre que les plus grands génies de l'antiquité aient travaillé à le détruire plutôt qu'à le confirmer? C'eſt ſuppoſer qu'ils ont été encore plus aveugles que le peuple.

Reponſe. Ce phénomene pourroit nous ſurprendre, ſi nous ne le voyions pas aujourd'hui renouvellé; mais nous

ſommes réduits continuellement à la réflexion de Cicéron : Je ne ſais, dit-il, comment il n'eſt rien de ſi abſurde qu'il n'ait été avancé par quelqu'un des Philoſophes (*a*). Rien ne peut plus nous étonner de leur part.

Les Peres de l'Egliſe ont cependant eu raiſon d'alléguer aux païens les témoignages de leurs propres Ecrivains ; c'étoit un argument perſonnel auquel ils n'avoient rien à répondre. Mais il ne s'enſuit pas que ceux qui les avoient fournis ayent été d'accord avec eux-mêmes : y a-t-il un ſeul Philoſophe qui ne ſe ſoit jamais démenti ? Parmi eux comme parmi le peuple, la nature, la raiſon, un reſte de la tradition primitive, ont été ſouvent plus forts que l'entêtement de ſyſtême ; alors il leur eſt échappé des réflexions juſtes & ſages mais elles ne naiſſoient point du fond des opinions philoſophiques ; c'étoit autant de contradictions avec ces opinions mêmes, & par cette raiſon elles ne pouvoient produire aucun bien. Des hommes incertains, chancelans, qui vivent au jour la journée, comme

(*a*) Cic. de Divin. l. 2, n. 58.

Cicéron

Cicéron le dit de lui-même (*a*), qui s'eſcriment tantôt pour & tantôt contre, ſelon qu'une lueur de probabilité vient frapper leur eſprit; des hommes qui parlent en public comme le peuple, qui changent de ton & de ſtyle dans leurs écoles, qui articulent foiblement quelques vérités, & font des volumes pour ſoutenir l'erreur, ne ſont pas propres à être les guides & les maîtres du genre humain.

La notion vague & obſcure d'un ſeul Dieu s'eſt conſervée chez toutes les nations; mais les Philoſophes n'ont contribué en rien à la perpétuer; au contraire, dans le temps même qu'ils la reconnoiſſent, ils affectent de s'en écarter. Pourquoi ne pas la prendre pour baſe de leurs ſyſtêmes? pourquoi l'attaquer par des ſpéculations qui ne pouvoient donner aucune certitude? pourquoi approuver & confirmer une religion populaire qui lui étoit oppoſée? Voilà le crime des Philoſophes, & la ſource de tout le mal qu'ils ont cauſé (*b*).

(*a*) Tuſcul. l. 5, n. 11.
(*b*) Hiſt. des Cauſes premieres, p. 185.

§. VIII.

Ils ont tenu la même conduite à l'égard du dogme de l'immortalité de l'ame, des peines & des récompenſes après la mort. Socrate, Platon, Cicéron, Plutarque, diſent que c'eſt une tradition ancienne & univerſelle; ils avouent que c'eſt un puiſſant motif pour porter l'homme à la vertu & le détourner du crime. Celſe, tout Epicurien qu'il étoit, n'en diſconvenoit pas; il ne blâmoit point le zele des Chrétiens à le prêcher & à le faire valoir (*a*). Par une inconſéquence étonnante, ces mêmes Philoſophes n'ont point fondé les devoirs de l'homme ſur cette baſe; ils ne s'en ſont point ſervis pour donner une ſanction aux loix morales. Ils ſont même venus à bout d'étouffer peu à peu la croyance d'une vie future; les uns par leur opiniâtreté à la nier; les autres, par les mauvaiſes preuves qu'ils en donnoient; ceux-ci, par les abſurdités qu'ils y ont ajoutées; ceux-là, par la maniere dont ils l'ont entendue.

(*a*) Orig. contre Celſe, l. 3, n. 16; l. 8, n. 49.

Les Cyniques, les Cyrénaïques, les Epicuriens, les Académiciens rigides, & d'autres, ont conſtamment traité de fable la vie future & l'immortalité de l'ame. Les Stoïciens, toujours peu d'accord avec eux-mêmes, l'ont tantôt admiſe; & tantôt rejetée. Ariſtote, après avoir long-temps biaiſé, finit par la combattre. Cicéron n'étoit pas ferme dans ſa foi : Quand je lis Platon, ſur » l'immortalité de l'ame, dit-il, je ſuis » de ſon avis; dès que j'ai quitté le livre, » & que je commence à méditer ſur » cette matiere, toute ma conviction » s'évanouit, je ne ſais plus qu'en » croire «. Pour ſe décider, il a recours à la croyance de toutes les nations, & non aux raiſonnemens des Philoſophes (*a*). Socrate, près de mourir, convenoit que cette vérité n'étoit pas démontrée : il avoit encore des doutes au moment où il auroit eu plus beſoin d'être convaincu : Platon lui-même ne la croyoit qu'en vertu de la tradition & de l'opinion des légiſlateurs (*b*).

(*a*) Tuſcul. l. 1.

(*b*) Xe. Livre des Loix. V. Théodoret, Thérapeut. 8e. diſc. p. 602.

Pythagore, qui croyoit la tranſmigration, ne jugeoit l'ame immortelle, que parce qu'il la ſuppoſoit éternelle comme Dieu; il l'enviſageoit auſſi-bien que les Stoïciens, comme une portion de la ſubſtance divine, qui, après un certain nombre de révolutions, devoit s'y réunir & s'y abſorber. Nous avons vu cette opinion chez les Indiens, deſquels Pythagore l'avoit reçue. Mais en ôtant ainſi à l'ame ſon exiſtence individuelle, on la rend incapable de peine & de récompenſe. Par un vertige ordinaire aux Philoſophes, ce ſyſtême fut pendant long-temps le plus commun; parce que c'étoit le moins raiſonnable.

Ceux qui crurent que les ames des juſtes ſeroient heureuſes dans une autre vie, ne purent ſe perſuader que celles des méchans y ſeroient punies; les dieux bienfaiſans par nature, diſoient-ils, ne peuvent faire de mal aux hommes. Si Socrate & Platon diſent quelque part que les peines des méchans, dans le Tartare, ſeront éternelles (*a*),

(*a*) Dans le Phédon & dans le 10e. Livre de la Republiq.

Platon réfute ailleurs ce que les Poëtes on dit des enfers ; il ſoutient que la crainte de ces peines n'eſt propre qu'à faire des lâches.

Enfin, à force de contradictions & de diſputes, les Philoſophes réuſſirent ſi parfaitement à tourner toutes les têtes, que, malgré la tradition univerſelle, malgré les apothéoſes du paganiſme & le culte des héros, un très-grand nombre de Grecs, du temps de Socrate, ne croyoient plus à la vie future : les Romains, au ſiecle de Cicéron, y croyoient encore moins. Quoique Polybe n'y eût pas grande foi lui-même, il convient néanmoins des pernicieux effets que cette incrédulité avoit produits dans les mœurs de la Grece : Juvénal fait la même obſervation ſur les Romains. » Il faut d'autant plus » bénir la révélation de l'immortalité » de l'ame, dit le plus célebre de nos » Philoſophes, & des peines & des » récompenſes après la mort, que la » vaine philoſophie des hommes en a » toujours douté (*a*) «.

Si les Philoſophes avoient pu con-

(*a*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Ame*, ſect. 6.

ſentir à reſpecter les traditions anciennes & générales, ils auroient raiſonné plus ſenſément, & ſe ſeroient rendus très-utiles; dès qu'ils voulurent ſoumettre toutes les vérités au raiſonnement & aux diſcuſſions philoſophiques, ils ne rencontrerent que des erreurs.

§. IX.

Ont-ils été plus heureux ſur la morale? C'eſt ici le point eſſentiel par lequel on peut juger des avantages que la philoſophie a procurés aux hommes. Les premiers qui l'ont cultivée ont été les légiſlateurs; les loix des différentes nations ſont donc un monument certain des connoiſſances morales, dont les anciens ſages étoient doués. Quoique les loix civiles ne ſuffiſent point pour régler les actions des hommes, il eſt cependant néceſſaire que ces loix ſoient juſtes, ſages, conformes à la droite raiſon; autrement, loin, de purifier les mœurs, elles contribueroient à les corrompre. Minos ſe vantoit d'avoir reçu ſes loix de la bouche de Jupiter; Numa de la Nymphe Egérie; Solon & Lycurgue ſe diſoient inſtruits

par Appollon : voyons ſi ces prétendus inſpirés ont enfanté de grandes merveilles (*a*).

Nous ne pouvons mieux juger de l'excellence des loix de la Grece que par les mœurs qui en ont réſulté ; nous en avons ébauché le tableau dans un autre ouvrage (*b*) ; ici nous l'emprunterons de nos adverſaires. » Peut-être, » dit l'un d'entr'eux, en regardant de » plus près, ne verrons-nous dans la » république d'Athenes, qu'une popu- » lace mal organiſée, vaine, légere, » ambitieuſe, jalouſe, intéreſſée, in- » capable de ſe conduire elle-même, » & ne pouvant ſouffrir dans ſes chefs » la fortune qu'elle partage avec eux.... » Un peuple injuſte pour ſes alliés, in- » grat pour ſes chefs & cruel pour ſes » ennemis « : ajoutons inhumain envers ſes eſclaves, lubrique, & déréglé à l'excès. La loi qui condamnoit à la mort quiconque propoſeroit d'employer à d'autres uſages l'argent deſti-

(*a*) V. M. Leland, M. Goguet, & la morale évangélique, comparée à celle des différentes ſectes de relig. & de philoſ.

(*b*) Apolog. de la Religion Chrét. tome II, c. 11.

né pour les ſpectacles, ſuffit pour le couvrir d'opprobre.

» Si nous revenons ſur les Spartia-
» tes.... Eſt-ce une nation ? Ils ne cul-
» tivent pas la terre, ils en mépriſent
» les productions, & ſe font un mérite
» de s'en paſſer autant qu'il leur eſt poſ-
» ſible. Eſt-ce une ſociété? Mais les
» liens des familles, ceux du mariage,
» la paternité, l'amour, l'amitié, y
» ſont des choſes inconnues. Les fem-
» mes ne ſont liées à leurs maris que
» d'une maniere précaire & incertaine;
» les enfans n'appartiennent point à
» leurs peres, la nature eſt condamnée
» au ſilence; une voix impérieuſe ſe
» fait ſeule entendre; la patrie poſſede
» tout, prétend tout, réclame tout;
» & cependant elle ne donne, elle
» n'offre, elle ne promet rien.... Si ſa
» conſtitution n'a rendu les hommes ni
» plus vertueux, ni plus heureux, ce
» qui revient au même; ſi elle n'a fait
» le bonheur de Sparte ni celui de ſes
» voiſins, ſerons-nous encore aſſez
» aveugles pour lui prodiguer notre
» enthouſiaſme ſur la foi de Xénophon
» & de Plutarque «?

Après avoir peint la cruauté & la

perfidie des Spartiates envers les Ilotes leurs eſclaves : » la plume m'échappe » des mains, dit le Philoſophe, en » racontant de pareilles horreurs; mais » mon indignation tombe moins ſur les » Spartiates que ſur les auteurs, qui » nous tranſmettent froidement ces » faits épouvantables, & s'étendent » avec complaiſance ſur les louanges » du peuple barbare, qui s'en eſt rendu » coupable....

» Il eût été du moins à ſouhaiter que » la conduite des autres Grecs eût con- » traſté avec celle des Lacédémoniens; » mais nous ne pouvons diſſimuler que » l'humanité fût une vertu preſque gé- » néralement ignorée parmi ces peu- » ples.... Nous ſommes contraints d'a- » vouer, que ce qu'on appelle le bel » âge de la Grece fut un temps de » torture & de ſupplice pour l'huma- » nité (*a*) «.

En effet, les loix de Lycurgue, ſi vantées par les anciens & par les modernes, ſacrifioient les vertus morales

(*a*) De la Félicité publique, tome I, c. 3, p. 25 & ſuiv. Queſt. ſur l'Encyclop. art. *Gouvernement*, ſect. 2.

au bien politique ; à Sparte, tout étoit juſte, pourvu qu'il fût utile. Platon convient que ces loix étoient plus propres à former des hommes courageux que des citoyens juſtes ; auſſi les Spartiates ſe rendirent conſtamment odieux par leur mauvaiſe foi. Ils avoient coutume de fouetter les enfans juſqu'au ſang devant l'autel de Diane, ſans leur permettre de proférer une plainte, & pluſieurs mouroient de ce traitement barbare. On les exerçoit à ſe battre les uns contre les autres avec un acharnement qui tenoit de la rage. Accoutumés à traiter leurs eſclaves avec une cruauté ſans exemple, ils en uſerent à peu près de même contre le peuple des villes de la Grece, dont ils ſe rendirent maîtres. Ils jettoient dans un précipice les enfans qui paroiſſoient foibles ou mal conformés en naiſſant ; la jeuneſſe étoit exercée au vol & à la filouterie comme à un art louable. La pudeur & la décence étoient bannies de Sparte ; les femmes Spartiates étoient les plus débauchées & les plus corrompues de toute la Grece. Les éloges que Platon & d'autres ont donnés aux loix de Lycurgue, ſont moins capables d'en pal-

lier l'abſurdité, que de déshonorer la philoſophie : exalter les prétendus vertus des Spartiates, c'eſt donner aux hommes des tigres pour modele.

L'impudicité contre nature étoit permiſe ou tolérée dans toutes les villes de la Grece, auſſi-bien qu'à Rome, à la Chine, & dans les Indes; les Philoſophes les plus célebres s'en ſont rendus coupables, & pluſieurs même en ont fait gloire.

§. X.

Malgré l'eſtime que Cicéron & d'autres ont témoignée pour les anciennes loix Romaines, elles n'étoient ni plus ſages, ni plus douces que celles de la Grece, d'où elles avoient été tirées. La loi qui permettoit aux créanciers de réduire leurs débiteurs en eſclavage, ou de les mettre à mort, & de les hacher en morceaux; celle qui donnoit au pere droit de vie & de mort ſur ſes enfans, & le pouvoir de les vendre juſqu'à trois fois; celle qui l'obligeoit à nourrir ſeulement les enfans mâles & l'aînée des filles; celle qui permettoit de tuer les enfans mal conformés, déshonorent l'humanité. Un peuple qui

autoriſe le divorce & la polygamie, la proſtitution & les déſordres contre nature, le ſuicide & la cruauté envers les eſclaves, ne mérite certainement pas les éloges que tant d'Auteurs, prévenus ou imprudens, lui ont prodigués.

On ſait quelle étoit à Rome la condition des eſclaves ; elle nous paroît pire que celle des animaux. Lorſqu'ils étoient vieux, malades ou inutiles, on les expoſoit dans une iſle du Tibre, pour y mourir de faim (*a*). Il y avoit dans toute l'Italie des priſons ſouterraines pour les enfermer ; les portiers à Rome étoient des eſclaves enchaînés (*b*) ; dans les procès on arrachoit toujours leur témoignage par la torture (*c*) ; on les rouoit de coups pour la moindre faute (*d*). Dans Denis d'Halicarnaſſe, un Plébéïen qui reproche aux Sénateurs d'avoir traité le peuple

(*a*) Dion Caſſius, l. 60. Suétone, vie de Claude.

(*b*) Ovide, Amor. l. 1, Eleg. 6. Suétone, de claris Autoribus.

(*c*) Démoſth. in Onet. orat. 1. Cicér. pro Cœlio.

(*d*) Séneque, Epiſt. 122.

comme les eſclaves, parle de chaînes, d'entraves, de colliers de bois & de fer, de coups, de meurtriſſures, d'outrages de toute eſpece, de travaux exceſſifs & accablans : tel étoit donc le malheureux état des hommes réduits en ſervitude (*a*). Les divertiſſemens barbares de l'amphithéatre étoient un effet du mépris des Romains pour les eſclaves, & ils ont ſervi à familiariſer les Empereurs avec l'effuſion du ſang (*b*). Caton l'ancien proſtituoit ſes eſclaves pour de l'argent (*c*). Un Romain, qui en avoit quatre cents, fut aſſaſſiné ; tous furent mis à mort, quoiqu'il n'y eût aucune preuve contr'eux ; c'étoit l'ancien uſage contre lequel quelques Sénateurs voulurent en vain réclamer (*d*). Dans Juvénal, une femme furieuſe, qui exige par caprice la mort d'un eſclave, demande ſi un eſclave eſt donc un homme (*e*). Il eſt bien plus naturel de demander ſi les Romains étoient des animaux féroces.

(*a*) Antiq. Rom. l. 6, p. 214.
(*b*) Séneque, Epiſt. 7.
(*c*) Plutarque, Vie de Caton.
(*d*) Tacite, Annal. l. 14, c. 43.
(*e*) Juven. Sat. 6, ℣. 222.

Les Romains, dit l'Encyclopédie, accoutumés à ſe jouer des hommes, dans la perſonne de leurs eſclaves, ne connurent guere la vertu que nous nommons humanité (*a*). Ils eurent lieu de l'éprouver, par la maniere dont ils furent traités, ſous les monſtres que nous nommons Empereurs, & qui avoient été nourris parmi eux. Les combats de gladiateurs, le brigandage que les Romains exercerent dans tout le monde connu, les ignominies & la mort qu'ils faiſoient ſubir aux Rois & aux Généraux vaincus, caractériſent un peuple féroce & deſtructeur, né pour faire le malheur de tous les autres.

Les philoſophes que nous avons déjà cités, conviennent que le ſeul eſclavage uſité autrefois chez toutes les nations, a ſuffi pour rendre la condition humaine cent fois pire qu'elle n'eſt à préſent (*b*). Dans la Grece, il y avoit au moins quatre eſclaves pour un homme libre; leur nombre étoit encore

(*a*) Encyclop. art. *Cruauté.*

(*b*) De la Félicité publique, tome I, c. 4, p. 47. Queſt. ſur l'Encyclop. *Eſclaves.*

plus considérable en Italie (*a*). Quand le Christianisme n'auroit rendu d'autre service aux nations, que d'adoucir & de supprimer peu à peu l'esclavage domestique, c'est un bienfait que le genre humain ne sauroit assez reconnoître : les Philosophes n'en veulent pas convenir ; mais nous le prouverons en son lieu.

§. XI.

Nous avons vu ailleurs la morale & les loix des Egyptiens, des Chinois, des Indiens, des Perses, & les effets qu'elles ont dû opérer dans la société ; tels sont les prodiges de législation que l'on trouve chez les peuples les plus anciennement policés & les mieux instruits : y a-t-il là de quoi dresser un trophée à l'honneur de la raison & de la philosophie, & de conclure que la révélation ne pouvoit rien apporter de mieux parmi les hommes ? Les loix

(*a*) Il y avoit à Athenes vingt-un mille citoyens & quatre cents mille esclaves ; Athénée, l. 6, c. 20. Titus Minucius, Chevalier Romain, en avoit quatre cents ; Séneq. de tranquill. c. 8. Un certain Cécilius en avoit quatre mille ; Pline, l. 33, c. 10.

des Hébreux étoient cent fois plus ſages & plus humaines que toutes celles dont nous avons parlé, & il n'eſt aucune nation chrétienne qui n'en ait de plus parfaites.

Cicéron, qui poſſédoit à fond les loix de ſa patrie, & celles de la Grece, reconnoît que » les loix humaines, ſoit » celles qui ordonnent, ſoit celles qui » défendent, ne ſuffiſent point pour » porter les hommes aux bonnes ac- » tions, & pour les détourner des mau- » vaiſes.... Ce ſeroit une grande folie, » dit-il ailleurs, de s'imaginer que les » loix & les inſtitutions des peuples ne » commandent rien que de juſte (*a*) «. Cependant ce même orateur n'héſite pas de dire que le ſeul cahier des loix des Douze Tables, lui paroît plus précieux que tous les livres moraux des Philoſophes.

Le Lord Bolingbroke, ardent défenſeur du déiſme, eſt forcé de convenir que » la loi naturelle a été al- » térée & affoiblie dans tous les âges » & dans toutes les contrées, par une » foule de loix abſurdes & contradic-

(*a*) De Legib. l. 1, c. 4 & 15.

» toires, & par des coutumes vicieuſes,
» qui, quoiqu'indépendantes des loix,
» avoient la même force.... Les loix &
» les coutumes, inventées par la bi-
» zarrerie humaine, forment un nuage
» épais, qui, enveloppant de toutes
» parts la loi naturelle, la dérobe aux
» yeux. Quelques rayons percent le
» nuage, mais ils ne jettent qu'une
» lueur foible & incertaine, que les
» yeux les plus clairvoyans ne peuvent
» appercevoir, ſi le nuage n'eſt entié-
» rement diſſipé (*a*) «.

Locke a fait la même réflexion.
» Qu'elle eſt vaine & imparfaite, dit-
» il, cette raiſon, qui, chez les peuples
» les plus civiliſés de la terre, n'a pu
» empêcher les hommes de tuer les
» enfans, en les expoſant, ni même
» leur perſuader qu'une coutume bar-
» bare, qui détruiſoit une partie de
» l'humanité, étoit un crime contre
» la nature (*b*) « !

Hérodote diſoit très-ſenſément: » Si
» l'on donnoit aux hommes la liberté

(*a*) Œuvres de Bolingbr. tome V, p. 15 & 105.

(*b*) Chriſtian. raiſonnable, tome. II.

» de choiſir les coutumes qui leur par-
» roîtroient les meilleures, il ne faut
» pas douter qu'après les avoir bien
» examinées, ils ne choiſiſſent celles
» de leur pays (*a*) «.

Enfin, M. de Burigny, après avoir cherché, avec le plus grand ſoin, dans les écrits des Philoſophes, tout ce qu'ils ont dit de bien ſur le dogme & ſur la morale, finit par avouer qu'il n'y a eu aucune ſecte qui n'ait ſoutenu des erreurs conſidérables, & qu'il n'eſt aucun de ces ſages ſi vantés auquel on ne puiſſe reprocher des vices eſſentiels (*b*).

§. XII.

Des Philoſophes qui n'ont réclamé contre aucun des abus publics & conſtans dont nous avons fait mention, qui ont approuvé des loix auſſi abſurdes que celles que nous avons alléguées, ne ſont certainement pas des moraliſtes fort éclairés, ni fort reſpectables. Dans leurs écrits, nous ne voyons qu'un chaos de préceptes diſparates, ſans liaiſon,

---

(*a*) Hérodote, l. 2.
(*b*) Théol. Païenne, tome II, c. 34 & 36.

ſans fondement, des réflexions fauſſes & contradictoires, ſouvent des maximes inſenſées & pernicieuſes. Ce ſont des aveugles qui cherchent la vérité à tâtons, & qui ne la rencontrent que par haſard ; leur morale péche eſſentiellement par pluſieurs endroits.

1°. Nous démontrerons dans le Chapitre VIIIe. que ſans la notion d'une loi naturelle, émanée de Dieu, intimée à l'homme par la conſcience & par le ſentiment intérieur, appuyée par des promeſſes & par des menaces, la morale n'eſt qu'une belle ſpéculation qui ne porte ſur rien, qui n'a ni ſanction, ni autorité, qui ne peut impoſer à l'homme une obligation proprement dite, un devoir rigoureux. Or, aucun Philoſophe ancien n'a donné pour baſe à la morale & à nos devoirs la loi divine, armée de peines & de récompenſes : donc toute morale philoſophique manque par le principe, ne peut produire aucun effet ſur le commun des hommes.

Cicéron regarde, à la vérité, la ſageſſe divine comme la ſource premiere de toute loi ; mais il ne menace les infracteurs de la loi naturelle d'au-

cune autre peine, que des remords de la conſcience. Il dit que l'obligation naturelle de tenir ſa parole n'eſt point fondée ſur la crainte des dieux, mais ſur la juſtice & la bonne foi (*a*). Zénon & Chryſippe, chefs des Stoïciens, diſent que la loi naturelle eſt Dieu lui-même ou l'Intelligence divine; l'Epicurien Velleïus le leur reproche comme une abſurdité (*b*); Plutarque, comme une contradiction avec les principes du Stoïciſme (*c*); on ſait d'ailleurs que par l'Intelligence divine, ces Philoſophes entendoient la raiſon humaine, rien davantage (*d*).

2°. Les Philoſophes n'avoient aucun caractere, aucune autorité, pour faire adopter leurs leçons; quand ils auroient parlé comme des oracles, on n'auroit pas été obligé de les croire. Leurs raiſonnemens n'étoient point à portée du peuple; les principes & la morale d'une ſecte étoient réfutés par

(*a*) Cic. de Off. l. 3, n. 141. Edit. Rob. Steph. p. 390.

(*b*) De Nat. Deor. l. 1, c. 14 & 15.

(*c*) *De repugnantiis Stoïcorum*, n. 7 & 8.

(*d*) V. les notes de l'Abbé d'Olivet. ſur le prem. liv. de la Nat. des Dieux, p. 259.

une autre ſecte, rien de fixe, rien de conſtant parmi eux : de quel poids pouvoient être leurs leçons ?

3°. Ils détruiſoient par leur exemples tout le bien qu'auroient pu faire leurs diſcours. Cicéron, Lucien, Quintilien, Lactance, reprochent à ceux de leur temps, que ſous le beau nom de Philoſophes ils couvroient les vices les plus honteux; qu'ils ſe mettoient peu en peine de ſoutenir leur caractere par la ſageſſe & par la vertu, pourvu qu'à la faveur d'un air auſtere & d'un habit ſingulier, ils cachaſſent le déréglement de leurs mœurs (*a*). Ces Docteurs n'avoient d'ailleurs aucune miſſion divine, ni humaine, aucun caractere qui pût contrebalancer le ſcandale de leurs exemples. Ils devoient donc être mépriſés, & ils le furent.

4°. L'on doit effacer du nombre des Moraliſtes, les Pyrrhoniens, les Sceptiques, les Cyrénaïques, les Académiciens rigides, qui prêchoient l'indifférence de toutes choſes, l'incertitude de la morale auſſi bien que celle des

(*a*) Cic. Tuſcul. l. 2. n. 11. Quintil. Inſtit. l. 1, Præf. Lact. l. 3, c. 15 & 16.

autres ſciences : cette doctrine ſapoit la vertu & les devoirs de l'homme par les fondemens. Epicure qui plaçoit le ſouverain bien dans la volupté, qui confondoit le juſte avec l'utile, qui ne preſcrivoit d'autre regle que la décence & les loix civiles, étoit un corrupteur & non un moraliſte : ſes diſciples ſe ſont rendu juſtice à eux-mêmes, lorſqu'ils ſe ſont nommés *les pourceaux d'Epicure*. Les Cyniques, qui mépriſoient la décence, qui érigeoient l'impudence en vertu, étoient des inſenſés qu'il eût fallu enfermer.

§. XIII.

Mais il en eſt d'autres moins mépriſables. Socrate, Platon, Ariſtote, Zénon & les Stoïciens, Cicéron & les Académiciens mitigés, ont été célebres par la pompe de leur morale; il eſt bon de les entendre.

Les trois premiers ont eu les mêmes principes. Platon ne connoiſſoit pas le droit des gens. » Les Grecs, dit-il, ne » détruiront point les Grecs; ils ne les » réduiront point en eſclavage, ils ne » ravageront point leurs campagnes, » ils ne brûleront point leurs maiſons;

» mais ils feront tout cela aux Bar-
» bares (*a*). «. Sans doute les Barbares ne ſont pas des hommes. Selon un Philoſophe moderne, Ariſtote met le brigandage au nombre des différentes eſpeces de chaſſe : Solon, entre les différentes profeſſions, compte celle de voleur ; il obſerve ſeulement qu'il ne faut voler, ni ſes concitoyens, ni les alliés de la république (*b*).

Platon condamne quelquefois la vengeance ; mais Cicéron & d'autres l'approuvent : Ariſtote regarde la douceur comme une foibleſſe (*c*) ; Bayle & Tindal, parmi les modernes, prétendent que le précepte de pardonner les injures eſt contraire à la loi naturelle.

Si Platon, dans quelques paſſages, ſemble réprouver l'impudicité contre nature, d'autres fois il la propoſe comme le prix des ſervices rendus à la république (*d*). Il a été accuſé de ce vice, auſſi bien que Socrate & Solon. La licence de leurs maximes, l'indé-

(*a*) De Republ. l. 5, p. 464.
(*b*) De l'homme, tome I, ſect. 4, note 27.
(*c*) Ethic. ad Nicomach. l. 4, c. 11. Cic. de Off. l. 1, n. 7 & 11 : l. 3, n. 19.
(*d*) De Republ. l. 5.

cence de leurs expreſſions, l'abus général qui régnoit de leur temps, forment un préjugé violent contre eux; d'autres ont regardé ce déſordre comme une choſe indifférente (*a*).

Platon diſpenſe les femmes de toute pudeur; il veut qu'elles ſoient communes, & que leur complaiſance criminelle ſerve de récompenſe à la vertu. On ſait que pour l'honneur de notre ſiecle & de la philoſophie, ce beau plan de police a été loué par plus d'un incrédule (*b*). Platon ne condamne l'inceſte qu'entre les peres ou meres & leurs enfans. Il établit que les femmes à quarante ans, & les hommes à quarante-cinq, n'auront plus aucune regle à ſuivre dans leurs appétits brutaux, & que s'il naît des enfans de ce honteux commerce, ils ſeront mis à mort (*c*).

Tous ces prétendus Sages ont loué la licence que Lycurgue avoit établie à Sparte; aucun d'eux n'a connu la ſain-

(*a*) Cic. de Nat. Deor. l. 1, n. 28.

(*b*) De l'Eſprit, tome I, c. 14, 15, 20. Tome II, 3e. diſc. c. 15. Hiſt. des Etabliſſ. des Europ. dans les Indes, tome I, l. 1, p. 103 & 104.

(*c*) De Republ. l. 5.

teté

teté du mariage, aucun n'a blâmé la profeſſion des courtiſannes comme un métier honteux, aucun n'a fait un crime à un homme marié d'avoir commerce avec elles : Cicéron, parlant en public, a juſtifié ou du moins excuſé ce libertinage (*a*).

Tirons le voile ſur toutes ces infamies : les Philoſophes anciens n'ont commencé à en rougir qu'après la naiſſance du Chriſtianiſme, & ceux d'aujourd'hui lui font un crime de ſa ſévérité ſur ce point (*b*).

§. XIV.

On a fait les plus grands éloges de la morale des Stoïciens ; aucune ſecte n'a étalé des maximes plus impoſantes, n'a pouſſé plus loin le rigoriſme ; mais à tout moment cette morale ſi ſévere ſe dément ; à force de vouloir s'élever au-deſſus de l'humanité, elle devient ridicule, & ſouvent elle retombe plus bas que la morale populaire. Les plus célebres Stoïciens ont admiré Diogene, ont approuvé l'impudence des Cyni-

(*a*) Orat. pro Cœlio, n. 20.
(*b*) Lettre à l'Aut. des Trois Siecles, p. 81.

ques : ce ſeul trait ſuffit pour les couvrir d'opprobre. Nous prouverons ailleurs que leur hypotheſe de la fatalité anéantit la morale.

Leur piété exemplaire avoit pour baſe l'idolâtrie la plus groſſiere ; ils étoient plus ſuperſtitieux que des femmes ; ils ajoutoient foi aux ſonges, aux préſages, aux augures, à la divination, aux taliſmans, à la magie. D'un côté, ils diſoient que l'on doit honorer & reſpecter les dieux ; de l'autre, qu'on ne doit pas les craindre, qu'ils ne font jamais de mal, que la ſageſſe eſt inacceſſible à tous les traits de la fortune, qu'il eſt égal aux dieux, qu'il eſt plus grand que Jupiter, puiſque celui-ci eſt impeccable par nature, au lieu que le ſage l'eſt par choix & par vertu.

M. Hume a très-bien prouvé, que l'apathie ou l'inſenſibilité, qu'ils conſeilloient au ſage, étouffe dans ſa racine toute vertu & toute affection ſociale (*a*). C'étoit une inhumanité réfléchie & réduite en principes. Ils ne vouloient pas que le Sage s'affligeât de

(*a*) Tome II, 5e. Eſſai ſur l'entend. hum. p. 93.

la perte de ſes proches, de ſes amis, de ſes enfans, des fléaux publics, de la ruine du monde entier ; ils condamnoient la clémence & la pitié comme une foibleſſe ; ils toléroient l'impudicité, & s'y livroient ; l'ivrognerie, & pluſieurs en faiſoient gloire ; le menſonge, & ils n'en avoient aucun ſcrupule ; pluſieurs conſeilloient le ſuicide, & vantoient le courage de ceux qui y avoient recours. A quoi ſe réduit dans le fond une morale bâtie ſur le dogme abſurde de la fatalité ? Ils ont été forcés d'avouer eux-mêmes qu'elle étoit impraticable, & que leur prétendu Sage étoit une chimere (*a*)

Chryſippe permettoit l'inceſte du pere avec ſa fille, & du fils avec ſa mere. On rougiroit de rapporter les infamies que Plutarque met ſur le compte des Stoïciens (*b*). L'unique but de leurs maximes pompeuſes étoit d'en impoſer au Vulgaire. Aulugelle dit, en parlant d'eux : Cette ſecte de fripons qui prennent le nom de Stoïciens (*c*).

(*a*) Epict. Diſſert. l. 2, c. 19.
(*b*) Bayle, Dict. Crit. *Chryſippe.*
(*c*) Noct. att. l. 1, c. 2.

Tels ſont les prodiges qu'a opérés la morale du portique. On dit qu'elle a formé des hommes très-vertueux; mais s'ils l'avoient ſuivie à la lettre, ils auroient été très-vicieux & inſociables. La vertu ſtoïque n'étoit qu'une roideur inflexible de caractere qui dégéneroit en folie & en puérilité. Plutarque n'a pas eu de peine à montrer que ces Philoſophes oublioient à tout moment leurs principes, & n'étoient jamais d'accord avec eux-mêmes.

Nous verrons, dans l'article ſuivant, que la morale des Philoſophes modernes eſt encore plus abſurde & plus déteſtable que celle des anciens.

§. XV.

S'il falloit nous en tenir à la déciſion des incrédules ſur le mérite des moraliſtes de l'antiquité, nous ſerions fort embarraſſés. Les uns diſent que les admirables inſtitutions des Grecs étoient ſupérieures à tout ce que nous connoiſſons (*a*). D'autres, revenus de cet enthouſiaſme, conviennent du fait que

(*a*) Hiſtoire des Etabliſſ. des Europ. dans les Indes, tome I, l. 1, p. 3.

nous venons d'établir. L'Auteur du Syſtême Social avoue que les Grecs & les Romains, même les Philoſophes, n'avoient point une véritable idée de la vertu ; que celle des Spartiates n'étoit qu'une férocité brutale ; que le patriotiſme des Romains donnoit la ſanction à tous les crimes utiles à leur pays. Selon lui, Pythagore, Platon, Socrate, ne nous ont donné que des notions myſtiques ; les Stoïciens n'ont été que des moines, les Platoniciens de ſimples théologiens, les Cyniques des impudens & des inſenſés, les Académiciens des diſputeurs, les Pyrrhoniens des brouillons ; Epicure ſeul a fondé la morale ſur la nature. » La morale des Phi-
» loſophes, dit-il, ſe borne commu-
» nément à des notions vagues, à quel-
» ques maximes ou ſentences éparſes,
» à quelques réflexions très-bonnes &
» très-vraies quelquefois, mais qui ne
» tiennent à rien & ſouvent ſe détruiſent
» réciproquement (*a*) «. Un autre Philoſophe en juge à-peu-près de même (*b*).

Admirons la conſtance & la bonne

(*a*) Syſt. ſocial, I. part. c. 4.
(*b*) De la Félicité publique, ſect. 1, c. 3, 4, 5.

foi de nos Profeſſeurs de morale philoſophique. Dans le tems qu'ils prêchoient le déiſme, il étoit utile de vanter la doctrine des anciens Philoſophes, afin de perſuader que la révélation n'étoit pas néceſſaire pour éclairer les hommes; conſéquemment on élevoit juſqu'aux nues ces anciens Sages, on leur prodiguoit l'encens, tout étoit divin dans leurs écrits : on ſe gardoit bien de parler d'Epicure. A préſent qu'il eſt queſtion de faire triompher le matérialiſme, c'eſt autre choſe; Epicure eſt devenu le ſeul Philoſophe raiſonnable, le mérite des autres s'eſt éclipſé, ce ſont de vains diſcoureurs; leur poſtérité, d'abord très-nombreuſe parmi nous, s'eſt réduite à rien; toute la morale ſe trouve concentrée dans les étables d'Epicure.

Un Déiſte fameux a fait, ſur l'ancienne philoſophie, des aveux très-importants : il faut que la vérité ait été bien puiſſante pour les lui arracher. Bolingbroke convient que l'unité, les perfections, la providence de Dieu, ſont la baſe de la religion. Après avoir ſoutenu contre Locke, que les païens les connoiſſent, il eſt forcé d'avouer que les premiers hommes ont été dans la plus

grande incertitude ſur la premiere cauſe ; que la variété des phénomenes leur a fait imaginer pluſieurs cauſes ; qu'en conſéquence le polythéiſme & l'idolâtrie ont prévalu par-tout ; que cette erreur s'accorde mieux avec les idées naturelles de l'eſprit humain, que la croyance d'un premier Etre intelligent, créateur, conſervateur & gouverneur de toutes choſes (*a*) ; que le culte de tous ces êtres imaginaires fit diſparoître le ſeul vrai Dieu, & le culte qui lui étoit dû ; que les légiſlateurs crurent qu'il étoit dangereux de guérir la ſuperſtition populaire, & qu'il valoit mieux la confirmer (*b*).

Après avoir dit d'abord que la vérité étoit enſeignée dans les myſteres, il tourne en ridicule ceux qui ſe flattent de connoître ce qui s'y paſſoit, puiſqu'ils étoient couverts d'un profond ſecret. Il obſerve ailleurs, que ces myſteres ne firent rien changer au culte public (*c*).

Il prétend que les Philoſophes connoiſſoient l'unité de Dieu auſſi bien que

(*a*) Bolingbr. Œuvr. tome III, p. 253, 259.
(*b*) *Ibid.* tome. IV, p. 51, 80, 461.
(*c*) *Ibid.* p. 58, 74.

nous, mais qu'ils négligerent de l'adorer, & ſe conformerent au culte public ; qu'entraînés par le torrent, ils laiſſerent le peuple ſuivre les leçons des Prêtres, dans un temps où le vrai théiſme paſſoit pour athéiſme. Il avoue que Jeſus-Chriſt trouva le monde plongé dans l'erreur ſur ce premier principe de religion, & qu'en établiſſant le Chriſtianiſme, il a contribué à détruire le polythéiſme & l'idolâtrie (*a*).

Il obſerve que, quoique les théiſtes s'accordent à donner à Dieu toutes les perfections poſſibles, ils ne s'accorderont jamais lorſqu'ils viendront au détail (*b*); que les Philoſophes, qui admettoient une monade ou la premiere unité, l'avoient réduite à une *non entité*, à un être idéal & abſtrait, & qu'ils l'avoient entiérement banni du ſyſtême de ſes ouvrages (*c*).

Quant à la morale, tantôt il loue, & tantôt il blâme les anciens Philoſophes : il juge que les légiſlateurs avoient très-bien établi les devoirs de ſociété ; mais

(*a*) Bolingbr. Œuvr. tome IV, p. 48, 200. 243.
(*b*) Tome V, p. 235.
(*c*) Tome IV, p. 466.

il eſt obligé de convenir que la loi de nature a ſouvent été confondue avec pluſieurs loix abſurdes & contradictoires dans tous les temps & dans tous les pays, & étouffée par les coutumes de la ſociété (*a*).

Il reconnoît que, dans la ſpéculation, rien ne peut paroître plus propre à confirmer les obligations morales, qu'une révélation vraie, ou que l'on croit vraie; que la croyance des récompenſes & des peines de la vie future ne peut être établie ſur un autre fondement que ſur la révélation; que ſur cette baſe elle produira certainement du bien, & ne peut faire aucun mal (*b*).

Perſonne n'étoit plus capable que Bolingbroke de ſentir ce que l'ancienne philoſophie avoit de bon ou de mauvais; il l'avoit étudiée avec ſoin; il étoit déiſte décidé, il n'a rien omis pour détruire les preuves de la révélation. Si, malgré l'intérêt du ſyſtême, il a été forcé d'en reconnoître la néceſſité, quelles conſéquences n'avons-nous pas droit d'en tirer contre les folles prétentions de nos adverſaires?

(*a*) Bolingbr. tome V, p. 15, 105.
(*b*) *Ibid.* p. 100, 153, 268, 488.

§. XVI.

Mais à quoi penſez-vous, diront les déiſtes ? en vous obſtinant à ſoutenir que les vérités de la religion naturelle n'ont pas été connues des Philoſophes anciens, des hommes les plus capables de trouver le vrai, vous énervez la preuve que vous tirez du conſentement de tous les peuples, vous favoriſez le pyrrhoniſme, nous donnez gain de cauſe aux athées & aux matérialiſtes, qui ſoutiennent que ces vérités ne ſont pas démontrées; vous décriez la raiſon humaine, en donnant à entendre qu'elle n'eſt d'aucun uſage en matiere de religion, &c.

Réponſe. Lorſqu'un fait eſt prouvé d'une maniere invincible, on ne doit, ni le diſſimuler, ni le nier, ni le révoquer en doute, ſous prétexte d'écarter les conſéquences fâcheuſes qui s'enſuivent; la vérité doit prévaloir à tout autre intérêt. Or, l'incertitude, les contradictions, les erreurs des Philoſophes, qui ont perdu de vue la tradition générale, ſont démontrées par des textes clairs & formels, ou par des témoignages irrécuſables : donc on doit les mettre

au grand jour & ne point les déguiſer. Il eſt faux qu'elles donnent lieu à aucune des conſéquences que les déiſtes veulent en tirer.

1°. Les erreurs des Philoſophes n'énervent point la preuve tirée de la tradition primitive, & du conſentement univerſel des nations; les écarts d'une poignée de raiſonneurs ne prévaudront jamais à la voix du ſens commun, & les clameurs des Pyrrhoniens ne détruiront pas l'empire de la vérité ſur les hommes. Les plus anciens Philoſophes avoient pris la vraie maniere de s'inſtruire en voyageant, & en comparant les traditions des différens peuples: toutes conſpiroient dans l'origine à reconnoître un Dieu créateur & gouverneur du monde; ces Sages en conviennent: donc c'étoit là une vérité ſacrée qu'il ne falloit pas abandonner. Le polythéiſme des Egyptiens, des Chaldéens, des Indiens, des Phéniciens, des Grecs, étoit très-différent; leurs traditions varioient ſur ce point: on devoit donc les rejetter. Tous admettoient dans l'homme une ame immortelle, & croyoient une vie future; il falloit ſe borner là: les diſputes ſur l'origine de l'ame, ſur ſa na-

ture, ſur ſon état après la mort, ſur les enfers, ne prouvoient rien, ne portoient ſur rien, ne méritoient aucune attention. Les premiers principes de la morale étoient les mêmes par-tout; on ne varioit que ſur leur application : les mœurs & les coutumes qui y étoient contraires, devoient être blâmées ſans ménagement, en quelque lieu du monde qu'elles ſe trouvaſſent : on ne devoit pas préſumer, par vanité nationale, que les uſages des Grecs fuſſent meilleurs que ceux des autres peuples.

C'étoit encore une erreur de croire que la vérité ne pouvoit ſe trouver que chez les grandes nations, qui jouoient un rôle important dans l'univers. Si Pythagore, Thalès, Phérécide, Solon, Platon, avoient daigné interroger les Juifs, conſulter les livres de Moïſe, ils y auroient puiſé une doctrine plus pure, une morale plus raiſonnable, des loix plus ſages que ce qu'ils avoient vu ailleurs; ceux qui l'ont fait dans la ſuite, ont rendu juſtice aux Juifs : nous le verrons dans la ſeconde partie de cet ouvrage.

2°. L'on n'établit point le pyrrhoniſme en ſe fixant à la tradition conſ-

tante, uniforme, univerſelle de tous les peuples dans leur origine, qui atteſte une révélation. C'eſt au contraire en ſuivant une route différente, en donnant tout au raiſonnement, & rien à la tradition, que les Philoſophes ont fait naître le pyrrhoniſme. Tous ceux qui veulent retenir la même méthode, aboutiront au même terme : Dieu a voulu nous inſtruire par la tradition & par la voie d'autorité, & non par le raiſonnement.

3°. De ce que les Philoſophes n'ont pas découvert les preuves & les vérités de la religion naturelle, ou n'en ont pas ſenti la force, il ne s'enſuit pas que ces preuves ſont nulles. Parce qu'ils n'ont pas découvert les loix de la gravitation, que Newton a démontrées, en concluera-t-on que ces loix ſont une chimere? Parce que nous ne devinons pas les problêmes de géométrie, & que nous avons beſoin d'un maître pour les apprendre, s'enſuit-il qu'ils ne ſont pas démontrés? Cicéron dit très-bien : » Il » n'y a point d'eſprit aſſez pénétrant » pour découvrir par lui-même des vé- » rités ſi ſublimes, ſi on ne les lui mon- » tre pas; & cependant ces choſes ne

» ſont pas ſi obſcures, qu'un bon eſprit
» ne les comprenne parfaitement, lorſ-
» qu'on les lui montre (*a*) «.

La révélation a donc fait à notre égard les fonctions d'un maître de géométrie ; elle nous a mis en état de nous démontrer à nous-mêmes des vérités que nous n'aurions pas apperçues ſans elle, & que les Philoſophes n'ont pas vues, parce qu'ils ont fermé les yeux à ſa lumiere.

» La religion, dit un Philoſophe mo-
» derne, nous épargne bien des écarts &
» bien des travaux. Si elle ne nous eût
» point éclairés ſur l'origine du monde,
» & ſur le ſyſtême univerſel des êtres,
» combien d'hypotheſes différentes que
» nous aurions été tentés de prendre
» pour le ſecret de la nature ? Ces hy-
» potheſes étant toutes également fauſ-
» ſes, nous auroient paru toutes à-peu
» près également vraiſemblables. La
» queſtion, *pourquoi il exiſte quelque*
» *choſe*, eſt la plus embarraſſante que la
» philoſophie pût ſe propoſer, & il n'y
» a que la révélation qui y réponde (*b*) «.

(*a*) Cic. de Oratore, l. 3, c. 31.

(*b*) Penſée ſur l'interprét. de la Nature, n. 58, p. 92. V. Tome I, ci-devant, c. 1, §. 2.

4°. Il eſt faux que la néceſſité de la révélation, prouvée par l'expérience, tende à décréditer la raiſon, ou à la dépouiller de ſes droits. Parmi les vérités révélées, il y en a qui ſont ſuſceptibles de démonſtration, d'autres qui ne le ſont pas. Sur les premieres, la raiſon peut s'exercer avec ſuccès; ſon activité eſt augmentée par le flambleau qui l'éclaire. Les ſecondes étant au-deſſus de ſa portée, elle doit ſe borner à examiner ſi les preuves de la révélation ſont certaines. Si elles le ſont, il ſeroit abſurde de rejetter cette révélation ſur un point, pendant qu'on l'admet ſur un autre. Puiſque les vérités même démontrables lui échappent ſouvent, lorſqu'elle n'eſt point aidée d'un ſecours divin, il n'eſt pas étonnant que d'autres vérités plus obſcures ſe dérobent encore à ſes regards, lors même qu'elle eſt éclairée d'en haut. Un aveugle qui reçoit la vue, ajoute foi à ſes yeux, qui lui atteſtent des phénomenes qu'il ne comprenoit pas dans l'état d'aveuglement : il ſeroit inſenſé, s'il leur refuſoit ſa croyance, lorſqu'ils lui montrent d'autres phénomenes qu'il ne concevra peut-être jamais. L'expérience qu'il a faite de la

foibleſſe de ſa raiſon ſur les premiers ; doit ſans doute le rendre moins incrédule ſur les ſeconds.

Eſt-ce la raiſon qui a égaré les anciens Philoſophes ? Ils n'ont pas ſuivi la voie qu'elle leur montroit. Ils ſentoient la néceſſité d'une révélation, ils en convenoient, & ils ne ſe ſont point informés s'il y en avoit une quelque part. C'eſt la vanité, la fureur des ſyſtêmes, l'eſprit de contradiction, la corruption du cœur, qui les ont aveuglés : les mêmes cauſes produiſent encore aujourd'hui le même effet.

Que l'on diſe, ſi l'on veut, qu'ils ſont à plaindre d'être nés au milieu des ténebres, chez des nations corrompues, dont les enfans étoient pervertis dès le berceau, dans le ſein d'une religion fauſſe qui faſcinoit les yeux de ſes ſectateurs ; nous applaudirons à cette réflexion : mais que l'on veuille excuſer en eux ce qui n'eſt pas excuſable, nier des faits dont toute l'antiquité dépoſe, récuſer des témoignages qui ſeroient admis ſur toute autre matiere, contredire les Apôtres & les Peres de l'Egliſe, qui ont vu ce qu'ils reprochent aux Philoſophes ; voilà ce que nous ne ſouffrirons jamais.

§. XVII.

C'eſt néanmoins ce que l'on a fait dans l'Encyclopédie; on y a entrepris l'apologie des trois ſectes les plus décriées de l'antiquité, des Epicuriens, des Cyniques, & des Cyrénaïques: nous ne pouvons nous diſpenſer de mettre au jour la mauvaiſe foi & la partialité qui regnent dans ces trois articles.

D'abord, ſous prétexte de jetter entre les principes d'Epicure quelques-unes des conſéquences les plus immédiates que l'on en peut déduire, on a donné à ſon ſyſtême la tournure du matérialiſme moderne: on prête à ce Philoſophe beaucoup plus d'eſprit & de logique qu'il n'en avoit; on ſupprime les abſurdités les plus groſſieres & les maximes ſcandaleuſes qui l'ont rendu odieux; on trace ainſi un tableau d'imagination qui n'eſt propre qu'à tromper le Lecteur.

1°. L'Auteur commence par dire, que jamais philoſophie ne fut moins entendue & plus calomniée que celle d'Epicure: vieille excuſe, dont perſonne n'eſt plus la dupe. Il n'eſt aucun ſectaire, aucun rêveur, aucun Philoſophe con-

fondu, qui n'ait fait la même plainte. On l'applique à Epicure, on l'a renouvellée pour Spinoſa, on la répete encore pour *le Syſtême de la Nature*. Si tous ces Docteurs ont parlé exprès de maniere à n'être pas entendus, c'eſt qu'ils craignoient d'être réfutés trop aiſément par ceux qui les entendroient.

Du moins Brucker, qui a fait ſon poſſible pour juſtifier Epicure, l'a entendu. Or, il convient que ſur la peſanteur eſſentielle aux atômes, ſur leur déclinaiſon ou leur divergence, ſur les corps organiſés par haſard, ſur les cauſes phyſiques, ſur pluſieurs maximes de morale, Epicure déraiſonnoit: l'Encyclopédiſte, qui copioit Brucker, auroit donc dû imiter ſa bonne foi; il ne répond à aucune des objections accablantes que l'on a faites de tout temps contre le ſyſtême d'Epicure.

Faiſons mieux. Pour ſavoir ce que penſoit ce Philoſophe, ne nous en rapportons ni à ſes anciens ennemis, ni à ſes apologiſtes modernes, mais aux ouvrages mêmes qu'il a laiſſés, aux extraits que Diogene Laërce, ſon admirateur, en a conſervés; à Lucrece, ſon diſciple, qui a expoſé ſa doctrine.

M. l'Abbé Batteux a raſſemblé & traduit les pieces originales, avec toute l'exactitude d'un critique impartial (*a*). Si on veut les comparer avec l'article *Epicuréiſme*, on verra que le commentaire eſt très-différent du texte; qu'Epicure lui-même ne pourroit ſe reconnoître dans l'expoſé que l'Encyclopédiſte fait de ſon ſyſtême. Epicure rempliſſoit tous les devoirs extérieurs de religion; il adoroit les dieux d'Athenes; il fit même des livres de dévotion; ſouvent ſes diſciples furent miniſtres de la religion populaire (*b*): & on lui fait dire, dans l'Encyclopédie, *qu'un impie eſt celui qui adore les dieux du peuple.*

2°. L'éloge pompeux des mœurs d'Epicure ne prouve point l'innocence de ſa morale; Cicéron l'a ſouvent fait remarquer aux Epicuriens. Né avec des paſſions douces, une complexion foible, un caractere ennemi de l'agitation, il a pu contredire par ſa conduite les conſéquences pernicieuſes qui couloient naturellement de ſes principes. Environné de différentes ſectes qu'il affectoit

(*a*) Morale d'Epicure.
(*b*) Cic. de Nat. Deor. l. 1; n. 30, 44.

de déprimer, il a dû s'attendre à une cenſure rigoureuſe de leur part. Ses diſciples, intéreſſés à prévenir la haine publique, ont dû vivre d'abord avec beaucoup de circonſpection : quand ils auroient tous été irrépréhenſibles, ce qui n'eſt point, cette régularité étoit un effet des circonſtances & de la néceſſité; elle s'eſt démentie dans la ſuite, lorſque les choſes ont changé. Mais la queſtion eſt toujours de ſavoir ſi leur morale n'étoit pas eſſentiellement vicieuſe, ne donnoit pas lieu par elle-même aux conſéquences que l'on en tiroit. Quand on poſe pour principe, que l'homme eſt à lui-même la derniere fin de ſes actions, que la volupté eſt ſon ſouverain bien, quel frein lui reſte-t-il? Les loix civiles & la *décence* qu'Epicure prêchoit à ſes diſciples comme *une des plus grandes vertus de la ſociété*. Fort bien. Mais les loix civiles & la décence ne reglent que l'extérieur; plus les mœurs publiques ſont corrompues, plus le joug de la décence eſt léger; une philoſophie qui ſe borne à ſauver les apparences, ne gêne pas infiniment ſes ſectateurs. On ne peut pas nier que les Epicuriens n'aient été chaſſés de pluſieurs villes, comme corrupteurs de la jeuneſſe.

Eſt-il vrai qu'Epicure ait été un modele de vertu? Cotta, dans Cicéron, lui reproche d'avoir traité Ariſtote avec beaucoup d'indignité, de s'être emporté indécemment contre Phédon, diſciple de Socrate. Parce que Timocrate s'étoit éloigné de ſes ſentimens, il le déchira dans des volumes entiers, quoiqu'il fût frere de Métrodore, ſon meilleur ami: il paya d'ingratitude Démocrite, dont il avoit emprunté la philoſophie, & il en uſa très-mal avec Nauſiphane ſon maître (*a*). Revêtu des dépouilles de Démocrite, il ſe vantoit encore de n'avoir rien appris de perſonne, & il avoit la vanité de dire, que de tous les Philoſophes il étoit le ſeul ſage. Que répond Diogene Laërce, vengeur d'Epicure? *Ces gens-là ſont fous;* voilà toute l'apologie. Pour juſtifier ſes plagiats & ſon orgueil, Brucker dit qu'Epicure, ſur ce point, n'étoit pas plus coupable que Zénon (*b*). Mais ce qui étoit un vice dans Zénon, eſt-il une vertu dans Epicure?

3°. L'on récuſe le témoignage de

(*a*) De Nat. Deor. l. 1, c. 33.
(*b*) Brucker, tome I, p. 1242.

Cicéron, de Plutarque, d'Athénée, parce qu'ils ont dit beaucoup de mal d'Epicure: il faut donc auſſi récuſer Diogene Laërce, parce qu'il en a dit beaucoup de bien. La queſtion eſt de ſavoir ſi les accuſateurs étoient plus intéreſſés à mentir que le panégyriſte. On dit que les Stoïciens, ennemis d'Epicure par jalouſie, l'ont calomnié malicieuſement; mais les Epicuriens, à leur tour, n'ont-ils pas calomnié les Stoïciens? Il eſt du moins démontré que ces deux ſectes ſe déchiroient charitablement, & que le public devoit en être très-édifié.

Cicéron, Plutarque, Athénée, n'étoient point Stoïciens, il n'avoient rien à démêler avec Epicure, mort depuis long-temps; ils écrivent contre les Stoïciens, auſſi-bien que contre lui. Ils avoient ſes ouvrages entre les mains; ils en citent des maximes ſcandaleuſes que nous y retrouvons encore; ils prouvent, par ſes propres paroles, que, par *la volupté*, il entendoit les plaiſirs des ſens, auſſi-bien que ceux de l'eſprit. Nous perſuadera-t-on que Cicéron, qui avoit ſous les yeux les pieces du procès, qui étoit environné d'Epicu-

riens, s'eſt expoſé à être le jouet de leur reſſentiment ?

§. XVIII.

4°. Mais écoutons Epicure lui-même. Il enſeignoit que le pouvoir ſuprême, qui procure un moyen de ſûreté de plus, eſt toujours un bien, *par quelque voie qu'on y arrive :* que le droit de la nature conſiſte dans l'utilité réciproque, que c'eſt une convention de ne ſe pas nuire mutuellement ; qu'il n'y a ni juſte, ni injuſte entre les hommes qui n'ont point voulu, ou qui n'ont pu convenir enſemble de ne pas ſe nuire ; que la juſtice de ſoi n'eſt rien, qu'elle n'a lieu que par les traités ; que l'injuſtice par elle-même n'eſt point un mal, qu'elle ne l'eſt que parce qu'elle laiſſe après ſoi la crainte des vengeurs des loix ; qu'une loi eſt juſte tant qu'elle eſt utile ; que ce qui a ceſſé d'être utile a ceſſé d'être juſte (*a*). Nous ne releverons point ici les conſéquences de ces maximes abſurdes. Ce ne ſont point les ennemis d'Epicure qui les lui ont attribuées, c'eſt Diogene Laërce, le plus zélé de

(*a*) Morale d'Epicure, p. 207, 243.

ſes partiſans; & Brucker les a rapportées d'après lui (*a*). Pourquoi l'Encyclopédiſte les a-t-il ſupprimées dans le précis de la morale d'Epicure? La raiſon eſt claire: la bonne foi n'eût pas été *utile* dans ce moment; une doctrine qui a excité l'indignation des anciens, auroit peut-être encore ſcandaliſé les modernes.

5°. L'Auteur prête à Epicure cette ſentence, que l'utilité générale & le conſentement commun doivent être les deux grandes regles de nos actions. Il ajoute qu'à l'ombre des bois, ou ſur la molleſſe des lits, Epicure inſpiroit à ſes diſciples l'enthouſiaſme de la vertu & l'amour du bien public. C'eſt un menſonge officieux. La regle des actions d'un Epicurien étoit, non l'utilité générale, mais l'utilité perſonnelle & particuliere: Epicure, loin de recommander à ſes diſciples l'amour du bien public, leur conſeilloit de ne point ſe mêler des affaires publiques; une de ſes maximes eſt que le ſage n'a ni femme ni enfans, qu'il n'eſt ni magiſtrat ni

(*a*) Brucker, tome I, p. 1313.

chef

chef dans ſa nation (*a*). Ces ſoins ne pouvoient s'accorder avec le plaiſir & l'indolence dans leſquels Epicure faiſoit conſiſter le ſouverain bien. Chez une nation corrompue, le conſentement commun eſt une regle très-mauvaiſe à ſuivre; nos devoirs ne dépendent pas de l'opinion des autres.

L'Encyclopédiſte ajoute qu'à Rome, l'épicuréiſme fut embraſſé par la plupart des gens de lettres & des hommes d'Etat; mais alors les mœurs Romaines étoient au plus haut degré de la corruption. Un autre Philoſophe nous fait obſerver que ces hommes d'Etat étoient des voluptueux & des ambitieux, tous très-dangereux, & qu'ils perdirent la République (*b*). L'épicuréiſme avoit opéré déja le même effet dans la Grece, ſelon le témoignage de Polybe; & il en ſera de même par-tout où cette odieuſe philoſophie s'introduira.

6°. Epicure admettoit la liberté dans l'homme; il ſe moquoit de la fatalité, ſoutenue par les Stoïciens : pourquoi n'en a-t-on rien dit dans l'Encyclopé-

(*a*) Morale d'Epicure, p. 272.
(*b*) Dict. Philoſop. *Athées.*

die ? Pour deux raiſons eſſentielles ; la premiere, c'eſt que le dogme de la liberté n'eſt plus goûté par nos Philoſophes ; ils en ſont revenus au deſtin, à la néceſſité de toutes choſes, qui eſt une conſéquence inévitable du matérialiſme. Comme on cherchoit moins à nous expoſer les vrais ſentimens d'Epicure, que ceux de ſes diſciples modernes, il étoit tout ſimple de ſupprimer un article qu'ils ne croyent plus. La ſeconde, c'eſt qu'Epicure déraiſonnoit, en attribuant la liberté humaine à la déclinaiſon des atomes : la prudence a donc exigé, qu'en faiſait l'éloge de ſa philoſophie, l'on retranchât une abſurdité qui ne lui fait pas honneur. L'*utilité*, qui eſt la grande regle, en fait de morale, exige quelquefois qu'on lui ſacrifie la vérité : ce n'eſt pas ici le ſeul cas où l'on ait mis cette maxime en pratique, en rendant compte de la doctrine des anciens Philoſophes.

7°. Après avoir expoſé celle d'Epicure, ſur la formation de l'Univers, ſur la nature des Dieux, ſur les principes de la morale, l'Encyclopédiſte

en impoſe au Lecteur : en diſant que Gaſſendi fut parmi nous le reſtaurateur de la philoſophie d'Epicure, c'eſt donner à entendre que Gaſſendi l'a embraſſée toute entiere, au lieu qu'il a ſeulement ſoutenu, comme Epicure, l'exiſtence des atomes & du vuide. Jamais il n'a enſeigné que le monde s'eſt formé par haſard, que Dieu ne ſe mêle de rien, que tout périt en nous avec le corps, que l'utilité eſt la ſeule regle de nos actions ; ce ſont-là néanmoins les dogmes principaux & caractériſtiques de l'épicuréiſme. Si Gaſſendi admet les atomes, il ſuppoſe que c'eſt Dieu qui les a créés, qui les meut, & qui en a formé les corps. Outre les atomes, il admet donc une cauſe intelligente univerſelle, & des eſprits créés qui animent les êtres raiſonnables & qui ſurvivent au corps. Il met le bonheur de ce monde dans la volupté ; mais il n'entend par-là que la joie pure qui eſt inſéparable de la vertu : c'eſt le témoignage d'une bonne conſcience joint à l'eſpérance d'une éternelle félicité. Il eſt évident que l'épicuréiſme, ainſi corrigé, n'eſt plus la doctrine d'E-

picure, & n'a plus rien d'odieux (*a*).

8°. C'eſt une autre impoſture d'avancer que les hommes de lettres, les plus célebres du ſiecle paſſé, étoient Epicuriens, en fait de morale. Autre choſe eſt d'aimer le plaiſir & de s'y livrer; autre choſe de croire & d'enſeigner qu'il n'y a d'autre bonheur à eſpérer que celui de ce monde. La plupart de ceux qu'a cités l'Auteur, étoient *Chrétiens*, dans toute la rigueur du terme, quoique livrés aux amuſemens de la ſociété : l'incrédulité n'étoit pas à la mode parmi eux; & s'ils revenoient au monde, ils ſeroient fort ſurpris de la trouver ſi bien établie parmi nous. C'eſt de nos jours que les Philoſophes ont trouvé bon de rétablir l'épicuréiſme dogmatique & moral, & qu'ils ont travaillé à le ſubſtituer au Chriſtianiſme. La gloire de ce projet leur eſt due toute entiere : la poſtérité leur rendra là-deſſus pleine juſtice.

(*a*) V. Philoſophiæ Epicuri Syntagma, de Phyſiologiâ Epicuri, de exortu Mundi.

§. XIX.

Venons à l'article des Cyniques. L'Encyclopédiſte dit d'abord que la bizarrerie des Cyniques conſiſtoit principalement » à tranſporter au milieu de » la ſociété les mœurs de l'état de na- » ture .... & la ruſticité des ſiecles de » l'animalité «. Nous voudrions ſavoir en quel ſiecle les hommes ont vécu dans l'état d'animalité, & en quel ſens ont peut appeler cet état prétendu, l'*état de nature* : jamais il n'a été naturel à l'homme d'être un pur animal (*a*).

Il convient qu'Antiſthene, fondateur de la ſecte, mettoit dans le mépris des choſes extérieures, un peu plus d'oſtentation peut-être qu'elles n'en méritoient ; que Socrate s'en apperçut très-bien, & le lui fit ſentir. Cependant il reprend avec aigreur ceux qui ont taxé de vanité le rigoriſme affecté des Cyniques. » Ce reproche vuide » de ſens, dit-il, a été imaginé par

(*a*) Nous prouverons, dans le Chap. XIe. que l'état d'animalité eſt contraire à la nature de l'homme.

» des hommes en qui la ſuperſtition » avoit corrompu l'idée naturelle & » ſimple de la bonté morale «.

Nous ne ſommes pas aſſez habiles pour trouver la différence qu'il y a entre l'*oſtentation* & la *vanité*; la cenſure de l'Auteur retombe à plomb ſur Socrate : il faut que ce Philoſophe, dépravé par la ſuperſtition, n'ait pas eu l'idée de la bonté morale. Nous ſerions très-redevables à l'Encyclopédiſte, s'il avoit bien voulu nous donner cette idée, & nous dire en quoi il eſt utile aux mœurs d'introduire dans la ſociété la ruſticité & l'animalité (*a*).

La dureté du caractere d'Antiſthene, la bizarrerie de ſa conduite, ſon humeur inſupportable, écarterent de lui tous ſes diſciples, à la réſerve de Diogene. Si cet homme étoit fait pour prêcher la vertu, ce n'étoit pas du moins pour la rendre aimable; mais qu'un fou en ait rencontré un autre, ce n'eſt pas un prodige.

Les maximes ſenſées de morale que

(*a*) Brucker convient de l'orgueil intolérable & de la malignité des Cyniques, tome I, p. 868, 880.

l'on attribue à Antiſthene ne venoient pas de lui, il les avoit reçues de Socrate; ce qu'il y ajouta du ſien ne ſervoit qu'à les rendre abſurdes. Sans ceſſe il parle de vertu, ſans dire jamais en quoi elle conſiſte, quels ſont les devoirs de l'homme, ſur quoi ils ſont fondés. Il dit: » C'eſt moins ſelon les loix des » hommes, que ſelon les maximes de » la vertu, que le ſage doit vivre dans » la République «. Fauſſe maxime. Un des premiers devoirs du citoyen eſt d'obſerver les loix; à moins qu'elles ne ſoient évidemment injuſtes, & qu'elles n'ordonnent un crime, il n'eſt pas permis de les violer: apprendre aux hommes à les mépriſer, c'eſt leur enſeigner le vice, & non la vertu.

A propos de la vertu chagrine d'Antiſthene; l'Auteur tombe ſur les dévots auſteres, qui ſe laiſſent dominer par l'humeur. Ils ont tort: mais ou il ne faut pas les blâmer, ou il ne faut pas louer Antiſthene; ce qui eſt en eux un défaut ne peut pas être une vertu en lui. Aucun d'eux n'imita jamais la folle cruauté du Patriarche des Cyniques: Diogene malade s'écrioit: *Qui me délivrera de mes*

maux? Antiſthene lui préſenta un poignard (*a*).

En parlant des rigueurs que Diogene exerça contre lui-même, il dit : » La » ſévérité avec laquelle les premiers Cé» nobites ſe ſont traités, par eſprit de » mortification, n'a rien de plus extraor» dinaire que ce que Diogene & ſes » ſucceſſeurs exécuterent pour s'endur» cir à la philoſophie. Diogene ſe rou» loit en été ſur les ſables brûlans ; il » embraſſoit en hiver des ſtatues de » glace : pour toute nourriture, il ſe » contentoit quelquefois de brouter la » pointe des herbes.... Mettez un bâton » à la main de certains Cénobites du » mont Athos, qui ont déja l'ignorance, » l'indécence, la pauvreté, la barbe, » l'habit groſſier, la beſace & la ſandale » d'Antiſthene ; ſuppoſez-leur enſuite » de l'élévation dans l'ame, une paſ» ſion violente pour la vertu, & une » haine vigoureuſe pour le vice, & » vous en ferez une ſecte de Cyni» ques «. L'Auteur du Syſtême Social a répété cette belle réflexion (*b*).

(*a*) Diogene Laërce, l. 6, §. 17, 18, Brucker, tome I, p. 865.

(*b*) Syſt. Social, 1. part. c. 4, p. 44.

En quoi consiste donc l'indécence des Cénobites auxquels nos Philosophes en veulent? On ne les voit point dans les rues insulter & quereller les passans, comme faisoit Diogene ; ils ne vont point, à son exemple, se couronner aux jeux Isthmiques, comme vainqueurs de la volupté ; ils ne commettent point les turpitudes dont ce Philosophe est accusé ; ils ne débitent point sa morale scandaleuse. Il eût beaucoup mieux valu peindre les Cyniques tels qu'ils étoient, & laisser en paix les Cénobites. Plusieurs de ceux-ci ont une passion violente pour la vertu, & une haine vigoureuse pour le vice ; ils ont rendu des services à la société, sans donner dans les travers des Cyniques. Ils sont donc plus respectables que ces insensés que l'on ose appeller des indécens, mais très-vertueux Philosophes. Voyons en quoi consistoit cette vertu.

Diogene, après une jeunesse dissolue, banni de sa patrie pour avoir rogné la monnoie, s'avisa d'être Philosophe. » Il » n'eut pas de peine, dit notre Auteur, » à goûter un genre de philosophie qui » lui promettoit *de la célébrité*, & qui » ne lui prescrivoit d'abord que de re-

» noncer à des richeſſes qu'il n'avoit » point «. C'eſt donc encore la vanité qui opéra cette converſion; Platon n'avoit pas tort de reprocher ce vice à Diogene.

Le Critique avoue que les Cyniques n'ont point connu cette eſpece d'abſtraction de la charité chrétienne, qui conſiſte à diſtinguer le vice d'avec la perſonne. Il eſt donc clair que leur prétendue haine contre le vice, étoit malignité pure, & que l'on étoit fondé à les comparer aux chiens hargneux qui cherchent à mordre les paſſans : Brucker en convient ſans détour.

§. XX.

Mais il y a un article plus grave; ce ſont les obſcénités publiques, honteuſes, révoltantes, dont Diogene, Cratés, Hyparchia & d'autres Cyniques ſont accuſés par les anciens. L'Auteur, zélé pour l'honneur de la Philoſophie, ſoutient que ce ſont des calomnies : que les ſoupçons, répandus ſur les mœurs de Diogene, n'ont eu d'autre fondement que la licence de ſes principes; que la colonne, élevée ſur ſon tombeau par les Corinthiens, dépoſe avec force con-

tre les calomniateurs ; que ce ſont de petits eſprits animés par une jalouſie baſſe, ou par la ſuperſtition, qui s'acharnent à décrier les Sages de l'antiquité.

1°. Ces petits eſprits jaloux, ſuperſtitieux, imbécilles, ſont Diogene Laërce, Epicurien; Cicéron, Académicien ; Sextus Empiricus, Pyrrhonien ; Zénon & Chryſippe, Stoïciens ; Porphyre, Platonicien ; Plutarque, Athénée, Agathias, Dion Chryſoſtôme, Galien, & pluſieurs Peres de l'Egliſe. Diogene Laërce ne ſe contente pas d'articuler les faits, il rapporte les ſophiſmes & les raiſonnemens abſurdes, par leſquels Diogene vouloit juſtifier ſa turpitude ; Cicéron & Porphyre les attribuent aux Cyniques en général. Dion Chryſoſtôme cite les traits de la mythologie dont Diogene s'autoriſoit. Plutarque fait mention des éloges que Zénon & Chryſippe, chefs des Stoïciens, ont donnés à l'impudence de Diogene ; il les leur reproche avec raiſon comme une contradiction & une infamie. Lequel eſt le plus honorable pour la Philoſophie, que les Cyniques aient été des impudens, ou que tous ceux dont nous venons de parler ſoient calomniateurs

dans une matiere auſſi grave? Ce n'eſt pas une politique fort éclairée de condamner des Philoſophes de toutes les ſectes, pour en abſoudre une ſeule. Quelle jalouſie a-t-on pu concevoir contre une ſecte déteſtée de tout le monde, qui a trouvé ſon tombeau dans le mépris & l'indignation publique?

2°. L'Auteur avoue que ces accuſations ſont fondées ſur la *licence des principes* de Diogene : or, un Philoſophe aſſez corrompu pour prêcher une morale licencieuſe, peut auſſi être aſſez vicieux pour la réduire en pratique. Diogene, en enſeignant que l'on doit plus à la nature qu'à la loi, qu'il faut réſiſter à la fortune par le mépris, & à la loi par la nature, donnoit évidemment à entendre que tout ce qui eſt ſuggéré par la nature eſt cenſé légitime ; que ſes appétits, quels qu'ils ſoient, doivent prévaloir à toutes les loix. Un cerveau infatué de cette doctrine, n'eſt plus retenu par aucune conſidération. Dire que le mariage devroit être un vain nom, que les femmes devroient être communes, c'eſt vouloir réduire le genre humain à la condition des brutes. Il n'y a qu'un cœur dépravé qui puiſſe goûter

un tel ſyſtême ; & le publier. De pareils traits nous donnent droit de juger, que, Diogene étoit mal guéri des habitudes honteuſes de ſa jeuneſſe. Ce qu'il ajoutoit, que tout appartient aux Sages qui ſont les amis de Dieu, que tout leur eſt commun avec les dieux, qu'il leur eſt permis de voler dans les temples & de manger de la chair humaine, ne nous donne pas meilleure idée de ſa probité que de ſa continence.

3°. Notre Critique avoue encore que quelques Cyniques furent des inſenſés, des frénétiques, des malfaiteurs. De pareils diſciples ne feront jamais honneur à l'école dans laquelle ils ont été inſtruits, ni aux maîtres qui les ont formés. Si Antiſthene, Diogene, Cratés & les autres avoient eu le ſens commun, ils auroient prévu les effets que leur doctrine devoit infailliblement produire.

4°. Sur quel fondement l'Encyclopédiſte s'inſcrit-il en faux contre le témoignage des anciens, au ſujet de Diogene ? C'eſt que les Corinthiens érigerent une colonne ſur ſon tombeau. Mais ils élevoient auſſi des temples à la proſtitution ; le chien, placé ſur la colonne, pouvoit être un ſymbole très-énergique

de la dépravation des mœurs de Diogene; les Grecs ont dreſſé des monumens à de prétendus héros célebres par leurs crimes.

Au lieu de répéter que les Cyniques étoient des enthouſiaſtes de vertu, il eût fallu expliquer; une fois pour toutes, ce que l'on entend par *vertu*. La pudeur, la décence, la modeſtie, le reſpect pour les loix, l'indulgence pour les défauts d'autrui, l'attention à ne bleſſer perſonne, ne ſont-elles pas des vertus? Les Cyniques n'avoient aucune de ces qualités. Une pauvreté faſtueuſe, un orgueil ridicule, un génie cauſtique & malin, la fureur de tout blâmer, ſont des vices. Appeller du beau nom de Sages; des hommes qui n'avoient point d'autre mérite, c'eſt placer le trône de la ſageſſe aux petites-maiſons.

Quel fruit a produit, dans la ſociété, la prétendue vertu & la haute ſageſſe des Cyniques, quelles converſions a-t-elle opérées, de quels vices a-t-elle corrigé les hommes? Elle excita l'indignation de tout le monde, elle dégénéra en folie & en crime; elle finit par le mépris dans lequel elle tomba.

Voilà les prodiges qu'elle a enfantés (*a*).

§. XXI.

L'article des *Cyrénaïques* eſt de la même main & dans le même goût que les précédens ; l'Auteur n'a aucun égard au témoignage des anciens. Diogene Laërce nous apprend qu'Ariſtippe, chef des Cyrénaïques, ſorti de l'école de Socrate, aimoit le luxe & la dépenſe, étoit livré à la molleſſe & au plaiſir, décrioit les autres Philoſophes, vivoit habituellement avec des femmes perdues. Sa familiarité avec deux jeunes éleves, fit juger qu'il pouſſoit la débauche encore plus loin. Comme on lui reprochoit de méconnoître un des ſes enfans : *Sommes-nous obligés*, dit-il, *de conſerver nos poux & nos crachats ?* L'Encyclopédiſte a trouvé le moyen d'adoucir ce trait ; Ariſtippe, ſelon lui, eut un fils indigne de lui, qu'il abandonna.

Il n'eſt point queſtion d'un fils indigne de lui, mais d'un enfant qu'il falloit élever ; la réponſe d'Ariſtippe démontre qu'il ſe diſpenſoit des devoirs de la

(*a*) Brucker, tome I, p. 869.

paternité. Un pere auſſi corrompu pouvoit-il eſpérer d'avoir un fils vertueux ?

Cependant il enſeignoit la morale ; auſſi étoit-elle analogue à ſa conduite. Il diſoit que la vertu n'eſt à ſouhaiter, qu'autant qu'elle eſt ou un plaiſir préſent, ou une peine qui doit rapporter plus de plaiſir ; il concluoit que le méchant eſt un homme qui ne ſait pas calculer : il enſeignoit qu'il n'y a rien en ſoi de juſte ou d'injuſte, d'honnête ou de déshonnête ; qu'une action n'eſt telle qu'en vertu de la loi & de la coutume ; que le Sage fait tout pour lui-même, parce qu'il eſt l'homme qu'il eſtime le plus, & que, quelque heureux qu'il ſoit, il ne peut ſe diſſimuler qu'il mérite de l'être encore davantage.

Il n'eſt guere poſſible de pouſſer plus loin la fatuité philoſophique. Epicure prit, dans la ſuite, à-peu-près les mêmes principes pour baſe de ſa morale : nous ne nous arrêterons point à en faire remarquer l'abſurdité & les pernicieuſes conſéquences.

Ariſtippe eut des diſciples dignes d'un tel maître. Hégéſias prêchoit le ſuicide, & perſuada pluſieurs perſonnes : pour lui, il trouva bon de ne pas réduire ſes

leçons en pratique. Annicéris penſoit que l'on ne doit rien à ſes parens pour la vie qu'on en a reçue ; qu'il eſt beau de commettre un crime pour le ſalut de ſa patrie. Notre Auteur dit que ce ſont là des ſentimens aſſez ſinguliers ; ſelon nous, ce ſont des ſentimens abominables.

Théodore, ſurnommé l'Athée, nioit l'exiſtence de la Divinité, & ne vouloit aucune religion ; il ne faiſoit aucun cas de l'amitié : elle n'eſt bonne, diſoit-il, ni aux inſenſés qui ne ſavent pas en uſer, ni aux ſages qui ſe ſuffiſent à eux-mêmes. Il jugeoit qu'un homme prudent ne doit s'expoſer à aucun danger pour ſa patrie. Doit-on en effet renoncer à la ſageſſe pour l'avantage des ſots ? Notre patrie, c'eſt le monde. Un ſage ne ſe fera point ſcrupule du vol ni de l'adultere ; ces actions ne ſont ni honteuſes ni mauvaiſes de leur nature, mais ſeulement ſelon l'opinion du peuple, qui n'eſt qu'une multitude d'ignorans & d'inſenſés. Un ſage n'aura ni honte ni répugnance d'avoir commerce avec une proſtituée, même en public (*a*). Voilà encore des ſentimens ſinguliers.

(*a*) Diogene Laërce, l. 2, Vie d'Ariſtippe.

Théodore cité devant l'Aréopage, pour ſa morale déteſtable & ſon athéiſme, fut condamné & mis à mort avec quelques autres.

» On ne ſait, dit notre Auteur, s'il » nia l'exiſtence de Dieu, ou s'il en » combattit ſeulement les preuves; s'il » n'admit qu'un Dieu, ou s'il n'en admit point du tout «. Il n'y a là-deſſus aucun doute; les paroles de Diogene Laërce ſont claires: Théodore nioit la Divinité, & rejettoit toute religion; Cicéron lui attribue le même ſentiment (*a*). Un homme, perſuadé de l'exiſtence d'un Dieu, n'auroit pu enſeigner une morale auſſi dépravée.

» Mais le ſavant & judicieux Brucker » traite toutes ces imputations de calomnieuſes; & rien n'honore plus ſon » cœur, que le reſpect qu'il porte à la » mémoire des anciens Philoſophes; & » ſon eſprit, que la maniere dont il les » défend. N'eſt-il pas en effet bien intéreſſant, pour l'humanité & pour la » philoſophie, de perſuader aux peuples que les meilleurs eſprits qu'ait » eus l'antiquité, regardoient l'exiſtence

(*a*) De Nat. Deor. l. 1, initio.

» de Dieu comme un préjugé, & la » vertu comme un vain nom « ? *Les meilleurs eſprits !* De quelle trempe étoient donc les autres ? Parce que des inſenſés, des libertins, des frénétiques ont uſurpé le nom de Philoſophes, il ne ſera plus permis de croire les Auteurs comtemporains ou voiſins de leur ſiecle, qui ont raconté leurs folies, ſans avoir aucun intérêt de les inventer ? Diogene Laërce, ſectateur d'Epicure, ne pouvoit être prévenu contre les Cyrénaïques, deſquels Epicure avoit adopté pluſieurs principes. Cicéron ni Athénée n'en parlent pas plus favorablement. Quelle raiſon avons-nous de récuſer leur témoignage ? C'eſt que ce ſont les Prêtres qui ont calomnié les Philoſophes. Peut-être au contraire ſont-ce les Philoſophes qui calomnient les Prêtres. L'Aréopage n'étoit pas compoſé de Prêtres ; nous ne voyons pas en quoi il eſt intéreſſant d'accuſer ce tribunal pour abſoudre des athées.

§. XXII.

Lorſqu'il eſt queſtion de noircir ceux qui ont une religon, les Philoſophes modernes ne cherchent plus à honorer

leur cœur & leur eſprit par la maniere dont ils en parlent ; alors toutes les accuſations ſont bonnes, tous les faits ſont graves, toute apologie eſt ſuſpecte. Dès qu'un homme croit en Dieu, il eſt capable de tous les crimes ; s'il eſt athée, n'importe qu'il ſoit Epicurien, Cynique, Pyrrhonien, Cyrénaïque, & tout ce qu'on voudra : il eſt vertueux ; c'eſt un bon eſprit, & il eſt intéreſſant pour l'humanité de le penſer. Les Cyrénaïques étoient taxés d'athéiſme par les Prêtres, accuſés de corruption par les autres Philoſophes, punis par les Magiſtrats ; cela ne fait rien, les Prêtres, les Philoſophes, les Magiſtrats ſont des malfaiteurs, les Cyrénaïques étoient gens de bien.

Il en réſulte du moins que les anciens Philoſophes ſe mépriſoient, ſe déteſtoient, ſe déchiroient les uns les autres ; cette conduite nous diſpenſe de les reſpecter. Les modernes ne ſont pas plus circonſpects ; ils ont renouvellé toutes les ordures & les abſurdités des Cyrénaïques ; nous le verrons dans l'article ſuivant : ils ont ainſi confirmé, par leurs propres excès, ceux que l'on reproche aux anciens. On ſait ſous quels

traits l'Auteur d'Emile les a dépeints (*a*).

Mais c'eſt encore un attentat que nous allons commettre. N'eſt-il pas fort avantageux à la religion, diſent nos adverſaires, d'apprendre à tout le monde que les plus grands génies d'une nation ne croyent pas en Dieu ?

Oui, Meſſieurs. Il eſt avantageux à la religion de démontrer qu'elle ne dépend point de la pénétration, des talens, du génie des hommes, qu'elle n'eſt point leur ouvrage, qu'elle vient de Dieu par révélation, que, pour y croire, un cœur pur & droit eſt plus néceſſaire qu'un eſprit tranſcendant, qu'elle n'a pas beſoin des Philoſophes pour ſe perpétuer, comme elle n'a pas eu beſoin d'eux pour s'établir. Il eſt intéreſſant pour l'humanité, de démaſquer de faux docteurs qui cherchent à ſéduire les ſimples & les ignorans, de mettre au grand jour leurs contradictions, leurs travers, les erreurs, afin que perſonne ne ſoit dupe du ton inpérieux qu'ils prennent. Il eſt de l'honneur de la Philoſophie de diſtinguer les vrais Philoſophes d'avec ceux qui

(*a*) Emile tome III, p. 25 & 27.

oſent uſurper ce nom ; de faire voir, qu'autant la vraie philoſophie eſt reſpectable & utile, autant la fauſſe eſt pernicieuſe & mépriſable. Il eſt à propos de lui preſcrire les bornes entre leſquelles elle doit ſe renfermer, & de faire voir que toutes les fois qu'elle a voulu les franchir, ſoit dans les ſiecles paſſés, ſoit dans le temps préſent, elle n'a enfanté que des viſions & des abſurdités. Il eſt du bien de la ſociété de montrer aux empiriques la deſtinée de leurs prédéceſſeurs, afin de leur apprendre celle qu'ils auront eux-mêmes.

Les reproches que Saint Paul a faits aux anciens Philoſophes, ſont confirmés par le témoignage de leurs contemporains, par leurs propres écrits, par la conduite des incrédules modernes. » Ils ſont inexcuſables, dit l'A-
» pôtre, parce qu'ayant connu Dieu,
» ils ne l'ont point glorifié comme
» Dieu, & ne lui ont point rendu gra-
» ces; ils ſe ſont égarés dans leurs vains
» raiſonnemens, & leur cœur inſenſé
» a été rempli de ténebres; ils ſont de-
» venus fous, en s'attribuant le nom
» de Sages.... C'eſt pourquoi Dieu les

» a livrés aux désirs de leur cœur, au » vice de l'impureté.... à des passions » honteuses.... à un sens dépravé, en » sorte qu'ils ont fait des actions indi- » gnes de l'homme. Ils ont été pleins » de malignité, de jalousie, querel- » leurs, trompeurs.... superbes, al- » tiers.... sans prudence, sans modestie, » sans affection, sans foi, sans miséri- » corde (*a*) «. De tels Docteurs n'étoient pas propres à instruire, à réformer, à gouverner les hommes; quand ils auroient trouvé la vérité par hasard, ils n'auroient eu ni le talent, ni la volonté, ni le pouvoir de la faire embrasser aux autres. Nous verrons dans un moment, que leurs successeurs n'en sont pas plus capables.

(*a*) Rom. c. 1, ℣. 20.

dans les mêmes circonſtances, prévenu des mêmes erreurs, eſt toujours le même.

Cependant il s'eſt écoulé plus de quatre mille ans depuis la diſperſion des hommes, & depuis la naiſſance des premieres ſociétés. Si la raiſon humaine étoit auſſi clairvoyante, auſſi en état de s'inſtruire, que les incrédules le prétendent, comment auroit-elle pu paſſer ce laps immenſe de temps, ſans faire des progrès dans celle de toutes les ſciences qui nous eſt la plus néceſſaire, dans la connoiſſance des devoirs de l'humanité? Il ſemble que la Providence divine ait voulu perpétuer ce ſcandale juſqu'à nous, pour convaincre les Philoſophes de la néceſſité d'un ſecours ſurnaturel, & d'une religion révélée. Ce n'eſt pas à la vue d'un ſpectacle ſi humiliant qu'ils ont droit de s'enorgueillir. Pour les mieux confondre, Dieu a permis que du moment auquel ils ont volontairement fermé les yeux à la lumiere de l'Evangile, ils ſoient tombés eux-mêmes auſſi bas que les peuples ſauvages & ſtupides. Quand on voit les maximes qu'ils ont enſeignées, l'on eſt

ſurpris que des hommes, qui ont été élevés au milieu d'une nation inſtruite & polie, aient pu s'oublier juſqu'à ce point.

Vainement nous chercherions, dans tous les lieux où la révélation n'a pas pénétré, un ſeul peuple qui ait une idée claire de l'unité de Dieu, qui rende un culte au Créateur & ſouverain Seigneur de l'univers; tous adorent pluſieurs divinités : nous l'avons vu à l'égard des Chinois & des Indiens, le culte des Parſis, ſectateurs de Zoroaſtre, n'eſt pas aſſez pur; celui des autres nations eſt infiniment plus groſſier. A la réſerve des Chrétiens, des Juifs & des Mahométans, tous les autres peuples, ſans exception, ſont polythéiſtes & idolâtres; nous avons raſſemblé les preuves de ce fait dans un autre ouvrage (*a*).

Si le polythéiſme ancien & moderne n'étoit qu'abſurde, le mal ſeroit moins grand; mais en rendant l'homme impie envers Dieu, il le rend cruel envers ſes ſemblables, & ſouvent envers

(*a*) Orig. des Dieux du Paganiſme, tome I, c. 6.

lui-même. On diroit que ce travers lui a été inſpiré par une divinité malfaiſante, appliquée à corrompre & à tourmenter l'homme en le déshonorant. Comment douter que le démon n'y ait eu bonne part.

Nous prions le Lecteur de ſe rappeler les reproches que les incrédules font à la religion en général, lorſqu'ils veulent en aſſigner l'origine. Ils prétendent que la crainte des phénomenes de la nature a rendu l'homme religieux, ou plutôt ſuperſtitieux; que la ſuperſtition à ſon tour l'a plongé dans la démence. De-là ſont venus, diſent-ils, les cultes bizarres, abſurdes, cruels, qui ont déshonoré le genre humain; les terreurs paniques dont il a été tourmenté; les pratiques inſenſées par leſquelles il a cherché à connoître la volonté des dieux & les événemens futurs; les ſacrifices abominables qui ont ſouillé les autels; les haines religieuſes qui ont troublé & enſanglanté la terre.

Nous avons fait voir qu'aucune de ces accuſations ne peut tomber ſur la vraie religion, ſur la religon primitive, telle qu'elle a été donnée à nos premiers peres par la bouche de Dieu

même ; mais elles ne ſont que trop vraies à l'égard du polythéiſme & de l'idolâtrie, qui eſt la religion de tous les peuples qui n'ont pas été inſtruits par la révélation (*a*).

§. II.

Par-tout les phénomenes de la nature qui nuiſent aux hommes ou qui les effrayent, ont été enviſagés comme un ſigne de la colere des dieux ; par-tout on a eu recours à des pratiques abſurdes & cruelles pour les appaiſer, pour connoître leur volonté, pour prévoir l'avenir ; par-tout il y a eu des cérémonies ſanglantes, des mutilations, des meurtres, des ſacrifices de ſang humain. Le cœur frémit à la vue de ces excès & de la multitude des victimes immolées à la ſuperſtition. Les incrédules en triomphent ; il imputent fauſſement à la religion les fureurs de ſon ennemie ; mais ils ne lui ôteront pas la gloire d'avoir préſervé ſes ſectateurs de cette funeſte épidémie, & de l'avoir étouffée par-tout où elle a été connue.

(*a*) *Heu, prima ſcelerum cauſæ mortalibus ægris Naturam non noſſe Deûm.* Sil. Ital, l. 4.

La nouvelle Démonſtration évangélique de Jean Léland (*a*) ; les Recherches philoſophiques ſur les Américains, les Egyptiens & les Chinois, l'Eſprit des uſages & des coutumes des différens peuples (*b*), les Recherches hiſtoriques ſur le Nouveau-Monde, par M. Scherer, &c. (*c*), nous mettent ſous les yeux le triſte ſpectacle des folies & des crimes de l'humanité. Nous ferions plus de cas du troiſieme de ces ouvrages, ſi l'Auteur étoit plus exact à citer ſes garans, s'il avoit moins donné aux conjectures, s'il n'avoit pas affecté de lancer contre la vraie religion des traits qui ne peuvent tomber que ſur les fauſſes.

Ces divers Auteurs ſe réuniſſent pour nous apprendre que les ſacrifices de ſang humain ont été en uſage chez les Phéniciens, les Syriens, les Arabes, les Egyptiens dans les premiers temps, chez les Carthaginois & les autres peuples de l'Afrique. Les Thraces, les anciens Scythes, les Gaulois, les Germains, les Bretons, en étoient coupa-

(*a*) Ire. Part. c. 7, §. 8 & ſuiv.
(*b*) Tome II, l. 11, p. 334.
(*c*) Chap. III.

bles ; les Grecs & les Romains, malgré leur politeſſe, ne s'en ſont pas abſtenus. Il eſt prouvé, par des témoignages non ſuſpects, que cette barbare coutume a ſubſiſté à Rome juſqu'après la naiſſance du Chriſtianiſme, quoiqu'elle y fût moins commune que dans les ſiecles plus reculés. Les incrédules qui ont affecté d'y joindre les Juifs, ſont des calomniateurs ; nous le prouverons dans la ſeconde partie de notre ouvrage,

On retrouve la même coutume chez les anciens peuples du Nord, chez les Sarmates, les Iſlandois, les Norwégiens, les Suéves, les Scandinaves : cette abomination y étoit fréquente ; & ſi les Hiſtoriens n'exagerent point, il y avoit de quoi dépeupler des contrées entieres. Malheureuſement pluſieurs nations modernes, telles que certains Negres & pluſieurs peuples de l'Amérique, ſont encore infectées de cette ſuperſtition ; elle étoit commune chez les Mexicains & chez les Péruviens, qui étoient cependant les deux peuples les moins ſauvages de cette partie du monde. Comme c'eſt un uſage univerſel d'offrir à la Divinité les alimens dont l'homme ſe nourrit, il n'eſt pas étonnant que les antro-

pophages lui aient offert la chair de leurs ſemblables, dès qu'ils pouſſoient la barbarie juſqu'à s'en faire un régal. Ils ont cru que les tortures qu'ils faiſoient ſouffrir à leurs ennemis, étoient un ſpectacle auſſi agréable à leurs dieux qu'à eux-mêmes.

Mais enfin Jeſus-Chriſt, en aboliſſant par ſa mort toute eſpece de ſacrifices ſanglans, a préſervé pour jamais l'univers de cette frénéſie; quand il n'auroit rendu aucun autre ſervice à l'humanité, c'en ſeroit aſſez pour bénir ſa charité & ſon courage.

§. III.

Par-tout le dogme d'une vie future mal entendu a été une occaſion de répandre le ſang des hommes. Certains barbares ſe ſont perſuadés que ceux qu'ils tuent ſeront leurs eſclaves dans l'autre monde; d'autres, que ceux qui ſont égorgés, à certaines fêtes ou à certains jours de l'année, vont jouir ſur le champ du bonheur éternel (*a*).

(*a*) L'Eſprit des Uſages, &c. tome III, l. 16, c. 1. Recherches hiſtoriques ſur le Nouveau-Monde, p. 41 & ſuiv.

On connoît les dévouemens ſi célebres dans l'Hiſtoire Grecque & Romaine. Les païens ſe perſuadoient que les dieux infernaux, appaiſés par la mort d'un ou de pluſieurs hommes, ſauveroient une ville, une armée, une nation; ils leur promettoient des combats de gladiateurs. Bientôt l'adulation porta des courtiſans à ſe dévouer pour la ſanté d'un Empereur malade (*a*); nous en avons vu un exemple dans les Livres Chinois; on en retrouve pluſieurs au Japon; la même choſe ſe faiſoit au Pérou à la mort des Incas. Dans les Indes, une multitude de forcenés ſe tuent à l'honneur de leurs idoles, ou ſe font écraſer ſous le char qui les traîne. Dans preſque toutes les parties du monde on a immolé des femmes à la mort de leur mari, & des eſclaves ſur le tombeau de leurs maîtres, des ennemis aux mânes de ceux qui avoient péri dans les batailles. A Rome, dans les jeux funéraires, les gladiateurs inondoient de leur ſang le bûcher du mort. (*b*).

(*a*) Mém. de l'Acad. des Inſcript. tome V, in-12, p. 344.

(*b*) L'Eſprit des Uſages, tome III, l. 18, c. 1.

Ces uſages atroces nous font comprendre pourquoi Moïſe a été ſi réſervé ſur la doctrine d'une autre vie. En laiſſant ſubſiſter le dogme primitif, il en a défendu tous les abus ; & ils ſont encore prévenus plus efficacement par la doctrine chrétienne.

Dans d'autres cas, où les hommes n'ont point porté la fureur juſqu'à ſe priver de la vie ou à l'ôter à leurs ſemblables, ils ſe ſont bleſſés par des inciſions, des flagellations, des mutilations, ou par des privations capables de leur cauſer la mort. Ainſi, les Prêtres de Baal, ceux d'Iſis, de Bellone, de Cybele, ſe rendirent célebres par les cruautés qu'ils exerçoient ſur eux-mêmes. Les jeunes gens, flagellés à Sparte ſur l'autel de Diane, les filles traitées de même ſur l'autel de Bacchus en Arcadie, payoient ſouvent de leur vie le traitement cruel que la ſuperſtition leur faiſoit ſubir (*a*). Les Faquirs de l'Inde, de la Chine, de Siam, du Tonquin, renouvellent encore le même ſpectacle (*b*).

Rien de ſemblable n'a été ſouffert

(*a*) Nouv. Démonſtr. Evang. Ire. Part. c. 8, §. 8.

(*b*) L'Eſprit des Uſages, &c. l. 15, c. 6

dans la religion révélée. Nous n'en voyons aucune trace chez les Patriarches; la loi de Moïſe avoit défendu toute pratique ſanglante, à la réſerve de la circonciſion, dont nous rechercherons ailleurs l'origine; toutes ont ceſſé ſous le Chriſtianiſme. Nous répondrons en ſon lieu aux clameurs des incrédules contre les mortifications, les abſtinences, le jeûne, &c. obſervées dans notre religion.

§. IV.

Rien n'eſt plus funeſte que quand la religion deſtinée à purifier les mœurs ſert à les corrompre: tel eſt l'effet qu'a cauſé l'idolâtrie, & qu'elle produit encore chez les nations infideles. Le fêtes de Bacchus, de Cérès, de Cybele, les Lupercales, les Jeux Floraux, les *Kotyſtia*, à l'honneur de la Déeſſe de l'impudicité, les fêtes de Vénus & de Priape, celles d'Anaïtis en Arménie, celle de la Vénus Syrienne dont parle Lucien, celles que l'on célébroit à Sicca en Afrique, &c. permettoient tout ce que l'on peut imaginer de plus obſcène. En parlant de la religion des Perſes, nous avons vu que la proſtitution étoit pratiquée à

Babylone par un motif de religion ; elle l'étoit de même à Byblos, dans l'iſle de Cypre, en Phénicie, en Afrique, & ailleurs. Selon un de nos Philoſophes, elle l'eſt encore aujourd'hui dans cette même vue par une ſecte de Japonois ; & il ne rougit point d'en faire l'apologie (*a*).

Les déſordres contre nature étoient publiquement tolérés chez les Grecs & chez les Romains, ils ſont communs chez les Tartares, à la Chine, dans les Indes & ailleurs. On a de la peine à ſe perſuader que l'aveuglement des peuples ait pu aller juſqu'à mêler cette turpitude dans le culte de certaines divinités, ſi le fait n'étoit atteſté par des Auteurs dignes de foi (*b*). Ce que les voyageurs racontent des excès d'impudicité que l'on a remarqués chez pluſieurs nations de l'Afrique & de l'Amérique, la licence effrénée des habitans de l'iſle d'Otahiti, rendent croyable ce que l'hiſtoire rapporte de la débau-

(*a*) Hiſt. des Etabliſſemens des Européens dans les Indes, tome I, l. 1, p. 103.

(*b*) V. Spencer de Legib. Hebræorum ritual. l. 2, c. 22 & 23.

che exceſſive des anciens peuples (a).

On ne croiroit jamais qu'ils euſſent porté la démence juſqu'à honorer d'un culte public ce que la pudeur ne permet pas d'éxpoſer au grand jour : mais comment récuſer le témoignage formel des anciens, lorſque l'on retrouve les mêmes uſages chez les nations modernes ? Le culte infame que les Indiens rendent au Lingam, l'épreuve honteuſe à laquelle ils ſoumettent les filles nubiles dans les temples de leurs idoles, les outrages que l'on fait à la nature dans pluſieurs autres contrées, ſont la copie de ce que faiſoient les Egyptiens, les Phéniciens, les Grecs, & la preuve des accuſations que les Peres de l'Egliſe ont formées contre eux. Si les incrédules avoient découvert quelques déſordres ſemblables chez les Patriarches, chez les Juifs, ou chez les nations chrétiennes, ils auroient déclamé de toutes leurs forces.

Un Philoſophe moderne, auſſi zélé partiſan des fauſſes religions qu'ennemi déclaré de la véritable, dit que la reli-

(a) L'Eſprit des Uſages, &c. tome II, l. 10, c. 1 & 4.

gion des païens ne conſiſtoit que dans la morale, qui eſt commune aux hommes de tous les temps & de tous les lieux, & dans les fêtes, qui n'étoient que des réjouiſſances, & ne pouvoient troubler le genre humain (*a*).

Ou cet Auteur eſt très-mal inſtruit, ou il en impoſe à ſes Lecteurs. 1°. Il eſt faux que le paganiſme eût aucun rapport à la morale; les Prêtres, uniquement chargés du culte extérieur, ne donnoient aucune leçon de morale: c'étoit l'étude des Philoſophes; & ceux-ci n'enſeignoient point le peuple. Cicéron & d'autres nous le font remarquer (*b*). Comment la morale auroit-elle pu s'accorder avec des fables ſcandaleuſes, avec les crimes que l'on attribuoit aux dieux, avec ceux que l'on commettoit dans leur culte? 2°. Il eſt faux que la morale ait été commune aux hommes de tous les tems & de tous les lieux; il n'eſt aucun crime qui n'ait été approuvé par les loix, par les uſages, par la religion de tel ou tel peuple. Rien de commun, rien d'uniforme ſur ce point. Les

(*a*) Hiſt. du Siecle de Louis XIV.

(*b*) Ci-deſſus, art. 5, §. 2.

principes généraux ſont communs, mais l'application varie à l'infini. 3°. Des fêtes dans leſquelles on ſe permettoit des infamies, dans leſquelles on répandoit le ſang humain, dans leſquelles on croyoit que tout étoit permis pour honorer les dieux, pouvoient-elles laiſſer ſubſiſter la morale & ne pas troubler le genre humain. 4°. Les guerres & le brigandage, que l'on ſuppoſoit toujours autoriſés par les dieux, ordonnés par leurs oracles, juſtifiés par d'heureux préſages, n'ont-ils point fait de mal au genre humain ? Nous demanderons toujours comment des Philoſophes, ſi attentifs à relever chez les Juifs & chez les Chrétiens ce qui ſemble prêter à la cenſure, ſont ſi indulgens envers les païens.

§. V.

Si nous conſidérons les uſages de la ſociété civile, qui paroiſſent n'avoir aucun trait à la religion, nous ne les trouverons pas moins abſurdes, ni moins oppoſés aux principes de la loi naturelle. On ne lit point de ſang froid la liſte des peuples autropophages (*a*); il

(*a*) L'Eſprit des Uſages, &c l. 1, c. 1.

eſt humiliant pour l'homme d'être du nombre des animaux féroces qui ſe dévorent les uns les autres. L'eſpece de rage qu'inſpire la faim extrême, peut rendre excuſables juſqu'à un certain point ceux qui ſont forcés à manger de la chair humaine pour ſauver leur vie : mais on ne pardonnera jamais l'habitude qu'en ont contractée pluſieurs peuples par pareſſe, par ſtupidité, par les mouvemens d'une vengeance effrénée. La terre fournit à l'homme des alimens ſi variés & ſi abondans, lorſqu'il veut ſe donner la peine de la cultiver ! Eſt-il permis d'être cruel, plutôt que de devenir laborieux ?

On a droit de blâmer les Ecrivains qui veulent nous faire enviſager cette barbarie comme un uſage à peu près indifférent, qui pouſſent la prévention juſqu'à ſoutenir que ceux qui tuent les hommes ſont plus barbares que ceux qui les mangent (*a*). Ils ne font pas attention que l'habitude de les manger excite la tentation de les tuer : les peuples antropophages ont-ils autant

(*a*) Diction. Philoſoph. & Queſt. ſur l'Encyclopédie, art. *Antropophages.*

d'horreur de l'homicide que les peuples civilisés ?

Les réflexions de l'Auteur des Recherches philosophiques sur les Américains, sont beaucoup plus sensées. » Plusieurs actions réellement indifférentes, dit-il, cessent de l'être dans » l'ordre social & civil.... Il a fallu à » la fois inspirer aux hommes de l'horreur pour le crime, & pour l'image » & l'ombre du crime : afin que les » vivans apprissent à se respecter davantage, il a fallu rendre les morts » mêmes respectables, en consacrant » par des cérémonies imposantes les » déplorables restes de leur existence » passée (*a*) «. Tel a été le motif des honneurs funebres rendus aux morts. La religion primitive, en apprenant à l'homme qu'il est créé à l'image de Dieu, lui inspiroit une espece de vénération religieuse pour le cadavre de son semblable. Les cérémonies puériles & absurdes, que l'orgueil, la stupidité ou la férocité ont introduites dans les funérailles chez la plupart des peuples, n'ont rien de commun avec les usages

(*a*) Tome I, 2e. Part. sect. 3, p. 214.

innocens & ſages des premiers deſcendans d'Adam.

L'Ecrivain ſacré a eu de bonnes raiſons de remarquer que Dieu avoit d'abord accordé à l'homme pour nourriture les fruits de la terre, qu'il lui avoit ordonné de la cultiver, qu'il lui permit de manger la chair des animaux après le déluge; mais qu'il lui défendit d'en manger le ſang (*a*). Il n'étoit pas poſſible de prendre de meilleures précautions pour prévenir l'homicide & les autres déſordres, inſéparables de l'état ſauvage: les Philoſophes qui n'ont pas apperçu ce deſſein, avoient la vue très-bornée.

On ne peut même regarder comme indifférente, la malpropreté des nations peu policées, qui mangent, ſans diſcernement, les reptiles, les inſectes venimeux, les chairs infectes, les ordures de toute eſpece. Quand ces alimens ne ſeroient pas par eux-mêmes pernicieux à la ſanté, l'habitude de s'en nourrir vient toujours de près ou de loin, d'un fond de pareſſe inſurmontable. S'il eſt vrai que la maladie hon-

(*a*) Gen. c. 1, ℣. 29: c. 9, ℣. 3 & 4.

teuſe que les Européens ont rapportée de l'Amérique, eſt venue de ce que les Américains mangeoient la chair des animaux tués avec des fleches empoiſonnées, on ne peut aſſez déplorer une imprudence qui a été ſi fatale au reſte de l'univers. Depuis que les Mahométans ont négligé en Egypte les précautions civiles & religieuſes, ordonnées par les anciennes loix de ce royaume, il eſt devenu le foyer de la peſte, toujours prête à ſe répandre dans les autres parties du monde. Cela fait d'autant mieux ſentir la ſageſſe des Patriarches, qui diſtinguoient déja des animaux purs ou impurs, & celle de Moïſe, qui a réglé avec le plus grand ſoin le régime diététique de ſon peuple, dans un climat où la moindre négligence peut produire les plus funeſtes effets. L'Auteur de l'Eſprit des Uſages & des Coutumes des différens peuples, qui trouve ridicule la diſtinction des animaux purs, n'a pas apperçu le motif ſur lequel elle eſt fondée: nous en parlerons ailleurs.

§. VI.

Quand on réfléchit ſur le mépris que la plupart des peuples mal policés affectent pour les femmes, ſur l'eſclavage auquel elles ſont réduites, ſur les outrages qu'on leur fait, ſur les déſordres par leſquels la ſainteté du mariage eſt profanée, ſur les conſéquences funeſtes qui en réſultent, ſoit pour la pureté des mœurs, ſoit pour l'éducations des enfans, ſoit pour la paix, la douceur & l'agrément de la ſociété (*a*); on comprend combien il a été néceſſaire que l'homme, dès le commencement du monde, reçût des leçons ſurnaturelles, eût un autre maître que l'inſtinct & la raiſon. Quelle différence entre les mœurs des peuples barbares, & celles que Dieu avoit dictées aux Patriarches! A la vue de l'épouſe que Dieu avoit formée pour notre premier pere, qu'il avoit tirée de la ſubſtance même de l'homme, qu'il lui donnoit pour compagne &

(*a*) L'Eſprit des Uſages, &c. tome I, l. 2, c. 1, & ſuiv. & l. 3. Hiſtoire de l'Amér. par M. Robertſon, tome II, p. 294, 295.

pour *aide*, & non pour eſclave ; Adam s'écrie : *Voilà la chair de ma chair & les os de mes os. L'homme quittera ſon pere & ſa mere pour s'attacher à ſon épouſe ; ils ſeront deux dans une ſeule chair.* L'homme, inſtruit par cette leçon, ne ſera pas tenté de mépriſer une perſonne qui lui eſt ſi étroitement unie, de la regarder comme un être d'une nature inférieure, de l'outrager, de la traiter comme le vil inſtrument de ſa ſenſualité, de la réduire à la condition des animaux domeſtiques. La raiſon peut-elle lui dicter de haïr & de mépriſer ſa propre chair ? Nous prouverons en ſon lieu, que le mêlange brutal des ſexes, la polygamie, le divorce, l'eſclavage des femmes, & les autres abus par leſquels le mariage eſt dénaturé chez la plupart des nations, ſont des crimes réprouvés par la loi naturelle, & pernicieux au genre humain.

Les mêmes leçons de morale primitive avoient appris à nos premiers peres, que la fécondité des époux eſt l'effet d'une bénédiction particuliere de Dieu : conſéquemment Eve, au moment qu'elle devient mere, dit, dans

un ſentiment de reconnoiſſance : *Dieu m'accorde la poſſeſſion d'un homme.* Après la mort d'Abel, elle dit, à la naiſſance de Seth : *Dieu me donne celui-ci pour remplacer le fils que j'ai perdu.* Ainſi ſe trouve bornée la puiſſance paternelle dès l'origine du monde ; ainſi eſt condamné le droit barbare que les peres ſe ſont attribué chez les nations anciennes & modernes, d'étouffer, d'expoſer, de vendre, de mutiler, de défigurer leurs enfans, ſoit à leur naiſſance, ſoit avant la puberté. La nature frémit à la vue des traits de cruauté exercée contre ces innocentes créatures dans tous les lieux de l'univers, où l'homme n'a eu que la raiſon, ou plutôt l'intérêt & la paſſion pour guides (*a*).

Quels que ſoient les motifs de politique dont les Légiſlateurs & les Philoſophes ſe ſont ſervis pour pallier l'atrocité de ces crimes, ils ne ſont pas moins révoltans ; leurs raiſonnemens abſurdes tombent devant cette maxime ſacrée, que Dieu ſeul eſt le maître de

(*a*) L'Eſprit des Uſages, &c. tome. I, l. 4, c. 4.

la vie & de la mort, & que l'homme eſt ſon ouvrage. La génération d'un être vivant eſt un myſtere, dont la philoſophie n'a pu encore percer les ténebres: Dieu s'en eſt réſervé le ſecret, pour faire ſentir à l'homme qu'il n'en eſt pas l'arbitre; que toutes les fois qu'il détruit ou qu'il trouble l'ouvrage de la Providence, il eſt coupable & mérite de perdre lui-même la vie dont il prive ſon ſemblable, ou les facultés naturelles dont il lui ôte l'uſage.

Selon l'Auteur de l'*Eſprit des Uſages*, &c. Moïſe permet à un pere de vendre ſa fille pour eſclave, ou pour concubine, à ceux de ſa propre nation, & non aux étrangers (*a*). C'eſt une fauſſeté. Il n'a ni cité fidélement la loi (*b*), ni compris le ſens du texte. 1°. L'eſclavage, chez les Hébreux, ne duroit que pendant ſept ans, & il étoit peu différent de l'état des domeſtiques parmi nous; tirer les gages ou le prix des ſervices d'un enfant, ce n'eſt pas le vendre. 2°. L'état de concubine n'eſt

(*a*) L'Eſprit des Uſages, &c. *Ibid.* c. 5.
(*b*) Exode, c. 21, ℣. 7.

ni autoriſé ni permis par les loix de Moïſe. Nous vengerons ces loix de la cenſure téméraire des incrédules dans notre IIe. Partie.

§. VII.

Les bornes que Dieu a miſes dès l'origine à l'autorité & au pouvoir de l'homme, ne condamnent pas moins le droit injuſte de réduire à un eſclavage illimité d'autres hommes qu'il devoit traiter comme ſes freres. Si la loi naturelle lui refuſe ce droit même ſur ſes propres enfans, comment pourroit-il l'avoir ſur d'autres? Nous ne prétendons point que toute eſpece de ſervitude ſoit contraire au droit naturel; elle peut être allégée & modérée à un tel point qu'elle n'ait plus rien d'offenſant pour l'humanité; telle elle étoit chez les Hébreux & chez les Patriarches. Un homme n'eſt pas toujours à plaindre parmi nous, pour avoir vieilli dans l'état de domeſtique. Mais l'eſclavage rigoureux & illimité, tel qu'il a été & qu'il eſt encore en uſage chez la plupart des nations, le droit que s'arroge un maître de diſpoſer deſpotiquement de la vie, des facultés,

des mœurs, du ſort des eſclaves, de les traiter comme de vils animaux, eſt certainement un attentat contre le droit naturel. Qu'il vienne de la force, de la guerre, de la vengeance, du ſervice domeſtique, d'une convention libre, de la commiſération même pour celui qui ſe trouve réduit à une néceſſité extrême, il ne peut être juſtifié par aucun motif. Mais, encore une fois, il ne faut pas confondre cet eſclavage odieux avec toute eſpece de ſujétion, ou de privation de la liberté. L'homme peut être privé d'une partie de ſa liberté, ſans être plus malheureux, ſurtout lorſque cette privation eſt de ſon choix.

A la vérité, la ſervitude fut établie dès le temps des Patriarches; quelques-uns eurent des eſclaves de l'un & de l'autre ſexe. Dans ces premiers âges du monde, où les nations étoient peu nombreuſes & preſque toujours dans un état de guerre, le ſervice domeſtique ne pouvoit être auſſi libre qu'il l'eſt parmi nous. Mais nous ne voyons dans l'Hiſtoire Sainte aucune trace des outrages que l'on a faits aux eſclaves, non-ſeulement chez toutes les nations barbares,

barbares, mais chez les peuples policés, tels que les Egyptiens, les Phéniciens, les Grecs, les Romains, les Chinois. Nous voyons au contraire Job proteſter qu'il a obſervé envers ſes ſerviteurs & ſes ſervantes les regles de la juſtice la plus exacte, par la crainte du jugement de Dieu (*a*). En traitant de la religion Juive, nous ferons voir que Moïſe avoit aſſuré aux eſclaves, par ſes loix, un ſort tout différent de celui qu'ils avoient par-tout ailleurs.

Si la révélation primitive n'a point autoriſé l'eſclavage domeſtique illimité; ſi elle a enſeigné aux hommes les maximes les plus capables de les porter à ſe reſpecter, à ſe ſoulager, à s'aimer les uns les autres, comment auroit-elle contribué à établir l'eſclavage civil & politique? Cependant il a régné, il regne encore d'un bout de l'univers à l'autre, excepté chez les nations chrétiennes. Nous ne raſſemblerons point les traits du deſpotiſme abſurde que les chefs de la plupart des nations infidelles exercent ſur leurs ſujets; les excès ridicules auxquels on porte à leur égard

(*a*) Job, c. 31, ℣. 13.

l'adulation & la ſervitude ; les caprices bizarres, ſanguinaires, inſenſés, qu'ils ſe permettent ; la hauteur & l'orgueil avec leſquels ils ſe jouent de la fortune, de l'honneur, de la vie des hommes ; les déſordres, les crimes, les malheurs qu'une fauſſe idée du pouvoir ſouverain a produits de tout tems ſur la terre (*a*). Mais nous invitons les Philoſophes à comparer ces coutumes inſenſées avec les maximes ſages qui régloient la ſubordination & l'obéiſſance dans les premiers âges du monde : que tous les hommes ſont enfans d'un même pere, & doivent ſe reſpecter mutuellement comme les images de Dieu ; que le pouvoir paternel le plus ſacré n'eſt pas illimité ; que les premiers hommes puiſſans ſur la terre ont été des impies, qui ne craignoient ni Dieu ni les hommes, & qui ont abuſé de leurs forces pour aſſervir leurs ſemblables (*b*). En faiſant voir que la loi naturelle rend le pouvoir ſouverain plus ſacré & plus inviolable que les maximes des Philoſophes,

(*a*) L'Eſprit des Uſages, &c. tome I, l. 5 ; tome II, l. 8, c. 7.

(*b*) Gen. c. 6, ℣. 4.

nous prouverons auſſi qu'elle en prévient mieux les abus (*a*).

Lorſque nos adverſaires viendront nous dire que c'eſt la religion qui a fait naître le deſpotiſme dans le monde, nous les prierons de ſe ſouvenir que les premiers deſpotes avoient commencé par ſecouer le joug de la religion & de la morale de leurs peres, avant de penſer à ſubjuguer leurs freres.

§. VIII.

Selon la plupart des Obſervateurs, l'autorité politique eſt née de l'autorité militaire. Les premieres peuplades, toujours ennemies & inſociables dès leur origine, ont eu beſoin de chefs pour les commander dans les expéditions guerrieres. Ces chefs, bientôt accoutumés à l'autorité, & les peuples à la dépendance, ont conſervé pendant la paix le même gouvernement qu'ils avoient établi durant la guerre. Cela peut être. Selon l'ordre primitif & naturel, le pouvoir politique dérivoit de l'autorité paternelle : comme Dieu avoit mis des bornes à celle-ci, il étoit impoſſible

(*a*) Ci-après, Chap. XI, art. 4.

qu'elle vînt à dégénérer en deſpotiſme, tant que l'on auroit conſervé le ſouvenir des loix que la raiſon & la religion avoient preſcrites.

Dieu, par la révélation, avoit pris toutes les précautions néceſſaires pour prévenir entre les hommes la haine, l'inſociabilité, les guerres & le carnage auxquels ils ſe ſont livrés dès que la population s'eſt augmentée. Les peuplades, dit-on, commencent d'abord par ſe redouter mutuellement; un ſauvage, un inſulaire, n'apperçoivent un étranger qu'avec frayeur, & ce ſentiment de crainte dégénere bientôt en averſion. Les différentes nations ſauvages ſont toujours ennemies; la difficulté de ſubſiſter par la chaſſe & par la pêche, eſt entr'elles une ſemence éternelle de diſcorde. Ces inimitiés nationales ſe perpétuent à meſure que les peuples ſe multiplient, ſe civiliſent, & deviennent plus ſédentaires; l'ambition, le caprice, la rapacité, l'orgueil, le moindre accident, la plus légere querelle entre deux particuliers, ſuffiſent pour rallumer la guerre, & pour faire verſer des torrens de ſang. Ainſi les peuples ont vécu & vivent entr'eux depuis la création, &

probablement ils continueront juſqu'à la fin des ſiecles (*a*).

Ceux qui connoiſſent l'antiquité ont obſervé que l'eſprit excluſif, iſolé, ſauvage, étoit attaché à la religion & aux mœurs de tous les anciens peuples (*b*); & les modernes n'en ſont pas encore parfaitement guéris. » C'eſt une obſervation peu honorable à la nature humaine, dit un Auteur Anglois, qu'il » n'y ait pas, dans toute l'Europe, deux » nations limitrophes qui ne ſoient perpétuellement en diſpute. Je deſirerois » que nous fuſſions exceptés de cette » regle; mais je ſuis fâché de voir que » ce reproche s'adreſſe à nous plus qu'à » perſonne (*c*) «. Or, l'homme enivré de la fureur guerriere, eſt le plus féroce de tous les animaux. A peine peut-on ſupporter la lecture des cruautés que les nations barbares exercent envers les vaincus, des excès de rage auxquels elles portent la vengeance, des dévaſtations auxquelles ſe livrent deux hordes acharnées à ſe détruire, des maux qu'a

(*a*) L'Eſprit des Uſages, &c. l. 6 & 7.
(*b*) Hiſt. du Calendrier, p. 309.
(*c*) Voyage en Sicile & à Malthe, par Brydone, tome II, p. 293.

cauſés l'ambition des conquérans, &c. Malheureuſement la civiliſation, les loix, la religion même, ne ſont pas aſſez puiſſantes pour prévenir & pour arrêter ce fléau; ſouvent les peuples polis ont pouſſé la frénéſie auſſi loin que ceux qu'ils nommoient barbares.

§. IX.

Mais à quoi penſent les Philoſophes, lorſqu'ils veulent nous perſuader que la religion a contribué plus que toute autre cauſe à perpétuer cette épidémie ſur la terre? La vraie ſemence des diſcordes eſt dans la nature même & dans les paſſions de l'homme. La crainte & la défiance dans laquelle vivent les peuples iſolés, & qui ne ſortent point de chez eux, la pareſſe qui les détourne de cultiver la terre, qui leur fait préférer la chaſſe & le bringandage à la ſubſiſtance qu'ils pourroient tirer de leur travail, l'orgueil qui les porte à ſe montrer ſupérieurs en courage à leurs voiſins, le reſſentiment qu'ils conſervent des plus légeres injures, & qu'ils tranſmettent à leurs deſcendans; c'eſt plus qu'il n'en faut pour éterniſer l'antipathie & la guerre parmi des peuples qui habitent

le même continent. Il n'eſt donc pas néceſſaire que la religion intervienne pour rallumer un feu qui n'eſt jamais éteint ; ſes leçons, ſi elles étoient écoutées, l'aſſoupiroient pour jamais.

Chez les nations policées, des cauſes à-peu-près les mêmes, colorées de divers prétextes, produiſent le même effet. Le goût des conquêtes dans ceux qui gouvernent, l'inquiétude ambitieuſe des Grands, pour leſquels la gloire militaire eſt le chemin des honneurs & de la fortune, les antipathies & les jalouſies nationales, les intérêts de commerce, les craintes inſpirées par la politique d'un voiſin redoutable, la témérité de quelques hommes puiſſans, le ſouvenir d'anciennes injures, les clauſes ambiguës d'un traité, &c. jamais les paſſions ne manquent de motifs, l'eſprit de vertige ſaiſit auſſi aiſément les peuples que les particuliers.

Aucune de ces cauſes ne devroit tenir devant les leçons que Dieu a faites aux hommes dès l'origine. Il les fait naître du même ſang, pour établir entr'eux la fraternité ; il défend de répandre le ſang humain, ſous peine d'encourir la vengeance divine. Cette loi ne ſouffre

d'exception qu'à l'égard des malfaiteurs qui troublent la ſociété. Il défend même l'uſage du ſang des animaux, de peur que l'homme ne contracte un penchant à la férocité. Il lui ordonne de cultiver la terre, d'aider ſes ſemblables, & non de les dépouiller. L'hiſtoire des premiers âges nous repréſente les hommes avides de pouvoir, comme des brigands célebres qui ont abuſé de la force pour ſe faire des ſujets. Toutes ces vérités devoient ſe graver d'autant plus aiſément dans l'eſprit des hommes, qu'elles étoient rendues plus ſenſibles par les pratiques du culte divin. Celles-ci tendoient à inſpirer l'égalité, & non l'eſprit de domination, à établir l'uſage commun des fruits de la terre, à cimenter une paix conſtante parmi ſes habitans. Pour ſe traiter en ennemis, ils ont réſiſté à la voix de Dieu & à celle de leur conſcience.

§. X.

La cruauté, une fois paſſée en habitude chez les peuples abrutis, s'eſt montrée dans la plupart de leurs uſages, dans leurs loix pénales, dans les ſupplices qu'ils ont employés pour répri-

mer les malfaiteurs. Souvent ils ont puni par les tortures & par la mort, des actions très-innocentes, que la ſtupidité leur faiſoit regarder comme des crimes; conduite moins propre à prévenir les forfaits qu'à les multiplier. Il ſeroit inutile d'en alléguer des exemples (*a*). Cependant la religion primitive apprenoit aux hommes à ſe reconnoître eux-mêmes coupables, à implorer par des prieres & par des ſacrifices, la clémence divine. La néceſſité ſeule peut donc autoriſer l'infraction de la loi qui défend l'effuſion du ſang. On peut être juſte ſans être barbare. Dès que les eſprits ſont une fois révoltés & endurcis par la cruauté des peines, ils ne peuvent être retenus par aucune loi.

S'il eſt vrai, comme nos Philoſophes le prétendent, que le code criminel de pluſieurs nations chrétiennes ſe ſent encore de la férocité des peuples auxquels il doit ſon origine; il ne s'enſuit rien contre la ſainteté de notre religion. Elle ne peut nous prêcher d'une maniere plus énergique, la douceur, la charité, la

(*a*) L'Eſprit des Uſages, &c. l. 13, c. 5 & ſuiv.

commiſération ; il y a bien loin de la rigueur de nos ſupplices à la cruauté, qui révolte dans ceux de la plupart des nations infidelles. Mais, ſi ceux qui propoſent des réformes n'étoient pas nés chrétiens, ils n'auroient pas, en fait de juriſprudence, les notions raiſonnables dont ils ſe ſavent ſi bon gré.

Par ce détail, que nous pourrions étendre davantage, il eſt démontré que tous les peuples qui n'ont pas été éclairés par la révélation, & qui n'ont eu que la raiſon pour ſe conduire, ont demeuré juſqu'à préſent dans un état d'ignorance, de ſtupidité, de corruption, de barbarie déplorable, pendant qu'avec le ſecours d'une lumiere ſurnaturelle, les autres ſe ſont corrigés peu-à-peu de leurs erreurs & de leurs vices. Si ces derniers ne ſont pas plus parfaits, c'eſt leur faute & non celle de leur religion. Il y a déja une différence infinie entre les mœurs des nations infidelles, & celles des anciennes peuplades qui avoient conſervé la révélation primitive. Nous ne voyons, dans la famille des Patriarches, aucuns des déſordres groſſiers qui ont régné par-tout ailleurs, & qui ſont encore tels qu'ils étoient il y a trois

mille ans. La différence eſt beaucoup plus ſenſible entre les nations modernes, livrées à elles-mêmes, & les nations chrétiennes. Ce qui démontre que la religion ſeule eſt la cauſe de cette différence, c'eſt que les peuples mêmes civiliſés, qui ont eu le malheur de renoncer au Chriſtianiſme, ſont retombés dans un état de barbarie peu différent de ceux qui ne l'ont jamais connu.

Cette ſeule réflexion devroit fermer la bouche aux incrédules, qui ſoutiennent que les progrès des peuples de l'Europe dans la civiliſation, ſont dûs plutôt à l'eſprit de commerce, d'induſtrie, de réflexion, de philoſophie, qui s'y eſt introduit, qu'à la religion. Pendant que ces cauſes prétendues ont ſi puiſſamment opéré en Europe, pourquoi n'ont-elles rien produit, ou preſque rien, chez les nations Aſiatiques, qui étoient autrefois les mieux policées, & dont le climat paroiſſoit beaucoup plus favorable que le nôtre? Voilà le phénomene dont il faut rendre raiſon, & que les ſpéculateurs de notre ſiecle ne ſont pas venus à bout d'expliquer.

Ce qui nous fait encore mieux ſentir la vraie cauſe de nos avantages, c'eſt que

les Philoſophes eux-mêmes, dès qu'ils ferment les yeux au flambeau qui nous éclaire, redeviennent auſſi aveugles, en fait de morale & de droit naturel, que les anciens ſages du paganiſme, que les peuples même ſauvages. Une courte revue de leurs paradoxes mettra ce fait en évidence.

§. XI.

L'auteur du Syſtême de la Nature convient que La Métrie a raiſonné ſur la morale, en vrai frénétique; & il a eu des imitateurs : mais il a été plus ſincere, & a raiſonné plus conſéquemment que les autres ſur les principes de l'athéiſme. Nier la liberté de l'homme, n'eſt-ce pas en faire, comme La Métrie, une pure machine? C'eſt cependant l'opinion de tous les matérialiſtes. De quelle morale un automate peut-il être ſuſceptible? Dans le Chap. VI, art. 2, nous prouverons, par l'aveu des fataliſtes mêmes, que dans leur ſyſtême aucune action n'eſt imputable, ne peut mériter ni récompenſe, ni châtiment.

Sur le ſuicide, rien de certain parmi nos oracles de morale; les uns le

jugent innocent & le conſeillent, les autres le condamnent.

D'après les Epicuriens, les Cyrénaïques & les Pyrrhoniens, ils ont enſeigné qu'il n'y a en ſoi ni vice, ni vertu, ni juſte, ni injuſte, ni bien ni mal moral (*a*); qu'il n'eſt aucune regle de morale qui ſoit innée, & dont tous les peuples conviennent (*b*); que la probité a pour baſe l'intérêt perſonnel; que l'on n'eſt juſte que quand on a intérêt de l'être (*c*); il n'eſt, diſent-ils, point d'amour déſintéreſſé; l'amitié ne fait que des échanges; l'amitié ſans beſoin ſeroit un effet ſans cauſe. Il eſt auſſi impoſſible d'aimer le bien pour le bien, que le mal pour le mal (*d*).

Comme ils ſuppoſent que l'homme eſt de même nature que les animaux,

---

(*a*) Spinoſa, Hobbes, La Métrie, tome II. Diſc. ſur le Bonheur, p. 152. Tome III, Syſt. d'Epicure, n. 47.

(*b*) La Philoſophie du bon Sens, tome II, p. 8.

(*c*) De l'Eſprit, tome I, 2e. diſc. c. 2. La Métrie, tome II. Diſc. ſur le Bonheur, p. 136.

(*d*) Les Mœurs, 1e. part. c. 1, p. 34. De l'Eſprit, tome I, 2e. diſc. c. 5 : tome II, 5e. diſc. c. 14, p. 164.

ils décident que la ſenſibilité phyſique eſt le principe & la regle de toutes nos actions, notre loi, notre inſtinct (*a*); que la raiſon ne doit point avoir la préférence ſur l'inſtinct; que Dieu dirige l'inſtinct, & l'homme la raiſon (*b*); que nos paſſions ſont innocentes, & la raiſon coupable (*c*). Ce ſont les grandes paſſions, diſent-ils, qui élevent l'ame aux grandes choſes : ſe propoſer la ruine des paſſions, eſt le comble de la folie (*d*). Il ne dépend pas de l'homme de ſe donner ſeulement un goût; comment parviendroit-il à réformer ſon caractere (*e*)? Matter les ſens, c'eſt être impie (*f*). Le plaiſir que l'homme déſire ſans ceſſe, n'eſt-il donc qu'un piége que Dieu lui a malignement tendu pour ſurprendre ſa foibleſſe? La morale ſublime de l'Evan-

(*a*) Hiſt. Nat. de l'Ame, p. 141 & 179. La Métrie, tome II, Diſ. ſur le Bonheur, p. 136.

(*b*) Pope, Eſſai ſur l'Homme.

(*c*) Les Mœurs, 1e. part. c. 2, §. 4, n. 3.

(*d*) Penſées Philoſoph. n. 1 & ſuiv. Théol. portative, *Paſſions.*

(*e*) Diction. Philoſoph. & Queſt. ſur l'Encyclopédie, *Caractere.*

(*f*) Petit-Maître Philoſ. 2e. part. p. 202, Théol. portative, *Mortifications.*

gile n'eſt faite que pour rendre la vertu haïſſable (*a*).

Graces à la morale plus humaine des Philoſophes, nous ſavons à préſent le ſecret d'être heureux dans le crime; c'eſt d'étouffer les remords, de craindre les gibets & les bourreaux plus que la conſcience & les dieux. » Lorſque les » effets de nos paſſions nous ſont utiles, » nous n'avons point de remords (*b*) «; comment pourrions-nous nous reprocher des crimes qu'il n'a pas dépendu de nous d'éviter?

» Nous ſommes bien ou mal, heu- » reux ou malheureux, ſages ou inſen- » ſés, raiſonnables ou déraiſonnables, » ſans que notre volonté entre pour » rien dans ces différens états.... Tout » eſt toujours dans l'ordre relativement » à la nature; les orages, les vents, les » maladies, la mort, les vices & les » vertus, l'ignorance & la ſcience ſont » également néceſſaires.... Conſeiller

(*a*) Le bon Sens, §. 160. Théol. portative, *Morale Chrétienne.*

(*b*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 12, p. 238. De l'Homme, tome I, ſect. 2, c. 7. La Métrie, tome II, diſc. ſur le Bonheur, p. 100, 136; tome III, l'Homme machine, p. 49.

» à une perſonne, d'une imagination » emportée, de modérer ſes déſirs, c'eſt » lui conſeiller de changer ſon organi- » ſation, c'eſt ordonner à ſon ſang de » couler plus lentement (*a*). Quand on » dit à un tel homme, *il ne faut être* » *ambitieux*, il me ſemble entendre un » médecin dire à ſon malade, *il ne* » *faut pas avoir la fièvre*.... La plupart » des hommes ſeroient fous de vouloir » être plus ſages.... En s'abandonnant » à ſon caractere, on s'épargne au » moins les efforts inutiles que l'on fait » pour y réſiſter (*b*) «.

§. XII.

Sommes-nous obligés, par une loi naturelle, de regarder tous les hommes comme nos freres? Sur quoi cette loi ſeroit-elle fondée? Selon nos Philoſophes, les hommes ne ſont point nés d'un même pere; ou ils ſont ſortis par haſard des entrailles de la terre, un Dieu les en a tirés comme les arbres, & les

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 12, p. 188: c. 12, p. 247 : c. 17, p. 357. Théol. portative, *Liberté.*

(*b*) De l'Eſprit, tome III, 4e. diſc. c. 11, p. 159, 163, 194.

a ſemés ſur le globe comme il y a répandu les plantes & les animaux (*a*). Ainſi, point de ſociété naturelle entr'eux; l'état naturel de l'homme eſt d'être ſauvage; la ſociété eſt un état contre nature (*b*). Hobbes a donc eu raiſon de croire que le genre humain eſt naturellement dans un état de guerre, ne connoiſſant d'autre loi que celle du plus fort (*c*). Conformément à ce principe, on enſeigne qu'il n'eſt point de maxime de probité pratique par rapport à l'univers, que l'oppoſition des intérêts des peuples les tient, les uns à l'égard des autres, dans un état de guerre perpétuelle (*d*). Le droit eſt né des conventions entre les particuliers: or les nations n'ont point fait entr'elles de convention ſemblable (*e*). D'où l'on doit conclure que ce qui s'appelle *droit*

(*a*) Philoſ. de l'Hiſt. c. 2. Eſſai ſur l'Hiſt. gén. tom. III, c. 115 : tome IV, c. 137.

(*b*) Diſcours ſur l'Inégalité.

(*c*) Hobbes, Léviathan. 1e. part. c. 13.

(*d*) De l'Eſprit, tome I, 2e. diſc. c. 25, p. 394.

(*e*) De l'Eſprit, tome II, 3e. diſc. c. 4, p. 45, 49. De l'Homme, tome II, ſect. 10, c. 7.

des gens, eſt une vaine idée qui n'eſt fondée ſur rien.

Dans les ſociétés mêmes, formées depuis long-temps, les membres ne ſont obligés d'obéir aux loix, que quand ils y trouvent leur avantage. Il eſt décidé, au tribunal de la Philoſophie, qu'une ſociété dont les chefs & les loix ne procurent aucun bien à ſes membres, perd le droit de leur commander. La ſociété qui ne nous procure aucun bien, perd ſes droits ſur nous (*a*). Qu'importe au public la probité d'un particulier? Elle ne lui eſt preſque d'aucune utilité (*b*). Mais ſi tous les particuliers étoient fripons, le public ſeroit-il compoſé d'honnêtes gens? Nous verrons ailleurs la morale des Philoſophes ſur le pouvoir paternel & ſur l'autorité politique; elle découle des principes que nous venons d'expoſer, & n'eſt pas moins ſalutaire au genre humain.

Selon eux, celui qui trompe ou qui ment pour ſauver ſa patrie, ſes parens, ſon ami, eſt un citoyen eſtimable; il

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 9, p. 144, c. 14, p. 306.

(*b*) De l'Eſprit, tome I, 2e. diſc. c. 6.

ne peut être condamné qu'au tribunal d'un inſenſé (*a*). Par la même raiſon, celui qui, pour ſauver ſa patrie, employeroit la perfidie, la trahiſon, le parjure, le poiſon ou le meurtre, ſeroit encore un citoyen très-vertueux; le crime ceſſe d'être condamnable dès qu'il eſt utile. Une maxime ſacrée des moraliſtes Philoſophes, eſt que la vertu ne peut conſiſter que dans l'utilité générale (*b*).

§. XIII.

Que deviendroient les mœurs, ſi la doctrine des Cyniques modernes étoit ſuivie? Ils enſeignent que la pudeur eſt ſeulement une vertu de bienſéance (*c*); que pour la chaſteté & la continence, on ne ſait ce que c'eſt, une prétendue vertu dont il ne réſulte rien (*d*). Si on les croyoit, les voluptés ſenſuelles de l'amour devroient être la récompenſe des hommes vertueux; leur jouiſſance

(*a*) Syſt. ſocial, 1. part. c. 2, p. 21. Théol. portative, *Menſonge.*

(*b*) Syſtême ſocial, *ibid.* note, p. 21. De l'Eſprit, tome I, 2e. diſc. c. 13, p. 234.

(*c*) Les Mœurs, 2. part. c. 1, art. 3, §. 2.

(*d*) Lettres Perſanes, 113.

ſeule peut nous conſoler du malheur d'être (*a*) ; c'eſt le bonheur des deux ſexes, le ſeul bien que le ciel mêle aux maux dont il nous afflige (*b*). Ils diſent que la pudeur eſt une invention de la volupté raffinée ; que la conduite des femmes galantes eſt fort utile au public ; qu'elles font de leurs richeſſes un uſage communément plus avantageux à l'Etat, que les femmes les plus ſages (*c*). Nous ne ſavons pas ſi les épouſes de nos docteurs de morale ſe conduiſent ſelon ces ſages maximes.

Suivant leur avis, un moyen d'empêcher les femmes d'acquérir trop d'empire, ſeroit de les débarraſſer d'un reſte de pudeur, dont le ſacrifice les met en droit d'exiger le culte & l'adoration de leurs amans (*d*). Ces maîtreſſes pudibondes ne ſont bonnes, diſent-ils, que pour les déſœuvrés, parce que ſans cela ils périroient d'ennui ; il faut s'en tenir à l'amour phyſique, c'eſt le plus

(*a*) De l'Eſprit, tome II, 3e. diſc. c. 15. Lettre à l'Auteur des Trois ſiecles, p. 81.

(*b*) De l'Eſprit, tome I, diſc. 1, c. 14.

(*c*) *Ibid.* c. 15.

(*d*) *Ibid.* c. 20.

agréable (*a*). Les temples autrefois dédiés à la proſtitution, les lieux publics d'Athenes & de Rome n'ont jamais pu retentir d'une morale plus ſcandaleuſe (*b*).

L'Auteur de l'Hiſtoire des Etabliſſemens des Européens dans les Indes, fait l'éloge d'une ſecte de Japonois, qui diſoient que les plaiſirs des hommes étoient agréables à la Divinité, & qui, après avoir fait leurs prieres dans les temples, alloient chez les courtiſannes. » Dans les pays, dit-il, où la » religion ne peut réprimer les excès » de l'amour, c'eſt peut-être une ſa» geſſe de le changer en culte «. Il appelle cette paſſion brutale *le feu de la Divinité*. Après avoir tracé des plaiſirs ſenſuels un tableau capable de faire rougir l'impudence même, il s'écrie : » Que de biens dont la religion pour» roit faire des vertus, & les récom» penſes de la vertu! mais qu'elle pro» fane & dénature, quand elle les re» préſente comme un ſentier de crimes,

(*a*) De l'Homme, tome II, ſect. 8, c. 10.
(*b*) V. encore les art. *Jouiſſance* & *Voluptueux* de l'Encyclopédie.

» de malheurs & de peines ! O que les » hommes ſe ſont éloignés des fonde- » mens de la morale, en s'écartant » des ſentimens de la nature !... Qu'il » faut plaindre les ames froides, inſen- » ſibles, malheureuſes & dures, à qui » ces conſidérations paroîtroient un » délire ou un attentat (*a*) « ! Elles nous paroiſſent telles, & nous n'héſi- tons pas de dire qu'un Philoſophe ca- pable d'un délire auſſi honteux, de- vroit être enfermé pour guérir ſon cerveau.

Comment retenir ſon indignation, lorſqu'on voit la paſſion la plus bru- tale, les déſordres contre nature trai- tés de *fadaiſe* (*b*) ? On nous fait remar- quer que ce libertinage affreux étoit très-commun dans la Grece ; que les Philoſophes & les hommes d'état n'en rougiſſoient point ; que cependant ce pays fut le plus fécond en hommes ver- tueux & en grands hommes ; que So- lon & Platon étoient pédéraſtes ; que

(*a*) Hiſt. des Etabliſſ. des Europ. &c. tome I, l. 1, p. 103, 104.

(*b*) Dict. Philoſ. *Amour ſocratique*. L'Auteur s'eſt corrigé dans les Queſt. ſur l'Encyclopé- die ; il a changé *fadaiſe* en *turpitude*.

ces fiers Républicains qui ſe livroient ſans honte à toutes ſortes d'amours, ne ſe fuſſent point abaiſſés à l'eſclavage (*a*).

Une affectation des incrédules eſt de rapporter froidement toutes les infamies pratiquées chez les Grecs, les Egyptiens, les Babyloniens, chez les nations barbares de l'Aſie & de l'Afrique, comme des uſages à peu près indifférens, qui ne portoient aucun préjudice aux vertus ſociales, ni à la félicité des peuples. Que dirons-nous encore des Poëmes & des Romans obſcenes ſortis de leur plume impudique? Peu contens de pervertir leur ſiecle, ils ont préparé du poiſon pour la poſtérité, afin de perpétuer l'opprobre de leur philoſophie.

§. XIV.

De peur que la ſainteté du mariage ne fût trop reſpectée, ils ont déſapprouvé l'uſage de confirmer les promeſſes par des ſermens; ils ont juſtifié les mariages clandeſtins; ils ont avancé que

(*a*) De l'Eſprit, tome I, diſc. 2, c. 4. De l'Homme, tome I, ſect. 2, c. 7 & 18.

le concubinage n'a rien de repréhenſible pourvu qu'il ſoit durable; qu'une union formée par la tendreſſe, eſt plus pure, plus ſainte, plus eſtimable que celle qui n'eſt affermie que par la néceſſité (*a*). Il ſoutiennent, que l'abolition du divorce eſt la cauſe des chagrins & des déſordres qui regnent dans le mariage (*b*). Le mariage indiſſoluble, diſent-ils, convient tout au plus aux laboureurs. Pourquoi priver les conjoints des plaiſirs du changement, ſi d'ailleurs leur inconſtance n'eſt point nuiſible à la ſociété (*c*)? Quelques-uns voudroient que les femmes fuſſent communes; d'autres penſent que la polygamie n'eſt qu'une affaire de calcul.

Nous rougiſſons d'être obligés de mettre ſous les yeux des Lecteurs un détail auſſi odieux; mais il falloit démontrer, par des preuves convaincantes, les progrès que la Philoſophie a faits depuis deux mille ans dans la

(*a*) Les Mœurs, 2e. part. c. 3, art. 1, §. 1: c. 4, art. 1.

(*b*) Lettres Perſanes, 112. Chriſtian. dévoilé, p. 200. Syſt. ſocial, 3e. part. c. 10.

(*c*) De l'Homme, tome II, ſect. 8, p. 410, 412.

ſcience

ſcience des mœurs, & combien les nations ſeroient éclairées ſi elles n'avoient point eu d'autre guide. Il falloit faire ſentir toute la valeur des éloges cent fois donnés à la Philoſophie moderne, l'importance des ſervices qu'elle nous a rendus, la juſtice de l'encens que ſes partiſans ſe prodiguent tour-à-tour (*a*). Il falloit enfin venger la morale évangélique des inſultes de l'incrédulité ; elle ne peut l'être mieux qu'en lui oppoſant la morale de ſes ennemis.

Un de ces docteurs s'eſt mis en fureur contre ceux qui les accuſent d'avoir corrompu & détruit la morale. Ils n'ont combattu, dit-il, qu'une morale barbare, abjecte, fondée ſur des contes auſſi ridicules que dégoûtans : mais la morale qui apprend à être humain & juſte, qui ordonne à l'homme puiſſant de regarder le foible comme ſon frere ; la morale fondée ſur la bienveillance naturelle de l'homme pour ſon ſemblable, quel Philoſophe l'a attaquée (*b*) ?

(*a*) Vie de Séneque, p. 323.
(*b*) Lettre à l'Auteur du Diction. des Trois Siecles, &c. p. 81, 82.

Quel Philoſophe ! Tous ceux dont nous venons de citer les livres & les paſſages ; ceux qui nient la liberté de l'homme ; ceux qui font de la probité & de la vertu une affaire de calcul, qui diſent que la vertu malheureuſe en ce monde n'a rien à eſpérer dans l'autre, que le vice honoré ici-bas n'a rien à craindre après la mort ; ceux qui apprennent aux malfaiteurs à calmer leurs remords ; ceux qui ont oſé faire l'apologie des Cyniques, des Epicuriens, des Cyrénaïques, des malfaiteurs condamnés dans les tribunaux, &c. &c.

Un de leurs partiſans mêmes dit qu'ils ne parlent de morale, que pour ſéduire les femmes (*a*).

§. XV.

Par les différentes queſtions que nous venons de traiter, il eſt prouvé que l'homme a eu beſoin de la révélation divine dans tous les temps, mais ſurtout dans les premiers âges du monde ; que Dieu a enſeigné en effet à nos premiers aïeux ce qu'ils devoient croire

(*a*) Eſpion Chinois, tome 2, lettre 78, p. 268.

& pratiquer. Chercher ailleurs une religion naturelle, c'eſt vouloir trouver la lumiere dans le ſein des ténebres. Dès que l'homme a perdu de vue les leçons ſurnaturelles accordées à ſes peres, il s'eſt fait des religions abſurdes & favorables aux paſſions qui le dominoient. Lorſque les Philoſophes ont paru, loin de réparer le mal, ils l'ont rendu incurable; ils ont pouſſé l'aveuglement & la corruption auſſi loin que le peuple, & ceux qui veulent marcher aujourd'hui ſur leurs traces, ne ſont ni plus ſages, ni plus clairvoyans qu'eux.

A bon droit les écrivains ſacrés repréſentent ce tiſſu d'erreurs, de ſuperſtitions, de maximes ſcandaleuſes, d'uſages abſurdes, de loix inſenſées, de crimes de toute eſpèce, comme l'ouvrage de l'Eſprit infernal, occupé depuis le commencement du monde à uſurper le culte dû à Dieu, à corrompre & à dégrader l'homme pour le plonger enfin dans un malheur éternel; mais la malice du démon ne peut ſervir d'excuſe aux vices de l'homme. Jeſus-Chriſt eſt venu vaincre l'ennemi du genre humain, lui enlever ſes dé-

pouilles, l'enchaîner & réparer le mal qu'il avoit fait (*a*). Nous verrons ce deſſein de la bonté divine exécuté par l'établiſſement du Chriſtianiſme.

Pour achever de démontrer l'exiſtence d'une révélation primitive, il nous reſte une preuve de détail très-étendue; ſavoir, la comparaiſon de la religion des Patriarches, avec toutes celles dont nous avons donné la notion. Nous ferons voir que tous les articles de croyance & de morale qu'elle propoſe, ſont vrais, conformes aux plus pures lumieres de la raiſon & de la ſaine philoſophie; nous les défendrons contre les objections & les faux ſyſtêmes des athées matérialiſtes & pyrrhoniens. Puiſque toutes les religions humaines n'ont été qu'un chaos d'erreurs & de fables, cette religion vraie, plus ancienne que toutes les autres, & irréprehenſible dans toutes ſes parties, n'eſt point une invention des hommes, mais l'ouvrage de Dieu.

(*a*) Luc, c. 11, ℣. 22; 1 Joan. c. 3, ℣. 8, &c.

CHAPITRE QUATRIEME.

De l'Exiſtence de Dieu.

§. I.

DANS les premieres âges du monde, lorſque la religion révélée de Dieu étoit renfermée dans le ſein de chaque famille, les peres apprenoient à leurs enfans à connoître Dieu, à l'honorer par la priere & par les ſacrifices comme auteur de la nature & fondateur de la ſociété domeſtique; ils montroient l'action de ſa providence dans la marche de l'univers & dans le cours des événemens de la vie : moins les générations étoient éloignées de l'origine commune, plus les hommes étoient religieux. Mais dès que les crimes furent devenus fréquens, la religion fut négligée. L'homme coupable fuit la préſence de ſon Juge, il tâche de l'oublier; comment ſeroit-il fidele à conſerver le culte divin dans ſa famille ? S'il ne peut pas étouffer entiérement l'idée d'un Dieu, il la pervertit, ſa religion s'altere, elle n'eſt

plus que l'ouvrage des paſſions. S'il ſe met à raiſonner ſur la divinité, ſon cœur dépravé l'égare, & d'erreurs en erreurs il tombe dans l'athéiſme.

Il eſt triſte qu'il faille démontrer à des eſprits raiſonnables qu'il y a un Dieu, plus triſte encore qu'il ſoit néceſſaire d'en convaincre des hommes qui avoient été accoutumés dès l'enfance à le connoître & à lui rendre un culte pur. L'athéiſme eſt la maladie d'un cœur corrompu, ou l'égarement d'un eſprit infatué de faux ſyſtêmes. Il n'a été vu que chez les nations dont les mœurs étoient dépravées, & parmi des hommes qui avoient beſoin de calmer, par des ſophiſmes, les remords de leur conſcience. La vanité de ſoutenir des paradoxes, a auſſi engagé quelquefois des Philoſophes à enſeigner que l'univers eſt l'ouvrage du haſard, ou d'une néceſſité aveugle, & non d'un Etre puiſſant, éternel, intelligent. Cette queſtion diviſa autrefois les anciens (*a*), comme elle occupe aujourd'hui les modernes; & la conteſtation durera tant

(*a*) Traité des Cauſes premieres, par M. Batteux. Tertull. contre Hermogene.

qu'il y aura des paſſions intéreſſées à la perpétuer. Ceux qui diſent gravement que l'exiſtence de Dieu n'eſt pas encore démontrée d'une maniere convaincante (*a*), font aſſez connoître les motifs qui les empêchent d'être convaincus. Ils n'en ſont venus là qu'après avoir eſſayé déja, par d'autres hypotheſes, de ſe débarraſſer de la religion.

Quand on conſidere les fauſſes idées que le paganiſme & la plupart des Philoſophes donnoient de la Divinité, on ſent que les anciens athées étoient moins inexcuſables que ceux de nos jours. Si l'on avoit propoſé aux premiers un Dieu, tel que la révélation nous le fait connoître, ils auroient conſenti, ſans doute, à lui rendre leurs hommages; ſi l'on avoit mis ſous leurs yeux le plan ſublime de cette révélation divine, ils ſe ſeroient rendus à ce trait de lumiere. Mais renouveller aujourd'hui les vieilles abſurdités des Epicuriens & des Matérialiſtes, c'eſt vouloir abſolument décréditer la Philoſophie. De quoi ont ſervi vingt ſiecles de méditations, de

(*a*) Le Bon Sens, §. 186, 188. 12e. Lettre à Eugénie, tome II, p. 152.

raiſonnemens & de diſputes, ſi nous ne ſommes pas plus éclairés que les Grecs & les Romains ſur la plus importante des queſtions? Dieu a fait ſagement de prendre une autre voie pour ſe faire connoître aux hommes.

Les athées modernes ont-ils découvert une hypotheſe plus claire ou plus probable que les anciennes, ou des argumens démonſtratifs dont leurs prédéceſſeurs n'avoient aucune idée? Non; ils ſe ſont bornés à déguiſer les vieux ſyſtêmes, à en pallier quelques inconvéniens, à changer quelques termes, ſans toucher au fond de la choſe: ce ſont toujours les rêveries des Grecs traduites en François.

§. II.

Les preuves de l'exiſtence de Dieu forment une eſpece de gradation, dont il eſt bon de voir d'abord la ſuite.

1°. Il y a des êtres, & il eſt évident qu'ils ne ſont ni tous néceſſaires ni tous contingens; donc il faut admettre un ſeul être néceſſaire, une premiere cauſe de l'exiſtence de toutes choſes. 2°. La matiere n'eſt point un être néceſſaire; donc elle a reçu l'exiſtence d'une cauſe

immatérielle. 3°. Différentes maſſes de matiere ſont en mouvement, & le mouvement ne leur eſt point eſſentiel; donc il leur vient de près ou de loin, d'une cauſe active ou d'une volonté. Ces trois démonſtrations ſont métaphyſiques.

4°. Le mouvement des corps eſt aſſujetti à de certaines loix; il y a une uniformité conſtante entre le mouvement & les effets qui en réſultent; le principe moteur eſt donc une intelligence. 5°. Outre les corps inanimés, il y a des êtres vivans ou ſenſitifs; la matiere inerte par elle-même ne peut être un principe de vie; il faut donc que les corps animés aient reçu la vie d'une cauſe qui n'eſt point matiere. 6°. Ces êtres animés ont des ſenſations : cependant il n'y a aucune connexion néceſſaire entre les qualités de la matiere & les ſenſations; donc cette connexion eſt l'ouvrage d'une volonté libre qui a préſidé à la conſtruction des organes ſenſitifs. 7°. Parmi les êtres animés, il y en a qui penſent, & la penſée ne peut être une opération ni un attribut de la matiere; c'eſt donc un eſprit qui a créé les ſubſtances penſantes. 8°. Cet aſſemblage d'êtres différens que nous appellons *le monde*, n'eſt point

éternel ; il ne s'eſt pas formé ſans cauſe ; donc il a eu un créateur. 9°. Nous voyons dans le monde un ordre qui a rapport à nos beſoins, à notre conſervation, à notre bien-être ; l'Artiſan du monde a donc eu des deſſeins en le formant. Voilà ſix démonſtrations phyſiques que nous aurons à développer.

10°. L'ordre phyſique du monde ne ſuffiroit pas à nos beſoins, s'il n'étoit le fondement d'un ordre moral parmi les êtres penſans ou raiſonnables ; nous en ſentons la néceſſité : donc le Créateur du monde en eſt auſſi le légiſlateur. 11°. Tout homme aſſez téméraire pour nier l'exiſtence de Dieu, en eſt puni par le trouble dans lequel il ſe plonge ; donc le légiſlateur éternel eſt auſſi le vengeur de ſes droits. 12°. Tous les peuples réunis en ſociété ont unanimement reconnu cette vérité, ont adoré un Dieu ; donc c'eſt lui-même qui leur a inſpiré cette idée & ce penchant général. Trois preuves morales qui confirment les précédentes. Ce ſera la matiere des douze articles de ce Chapitre.

On pourroit peut-être ajouter d'autres preuves ; celles-ci ſont plus que ſuffiſantes : nous en montrerons le germe

dans le ſymbole même de la religion primitive ; d'où il s'enſuit que nous continuons de raiſonner comme nos premiers peres ; nous n'en rougiſſons pas, & nous invitons nos adverſaires à faire de même. L'artifice de la philoſophie des athées eſt d'abuſer de tous les termes, de jouer ſur des équivoques, d'argumenter ſur des idées abſtraites ; la nôtre conſiſte à expliquer tous les mots, à interroger le ſentiment intérieur & le ſens commun : c'eſt par-là que nous allons commencer.

§. III.

Je ſens que j'exiſte, je ſuis donc un *être*. Je penſe, je délibere, je choiſis, je veux, j'agis, j'éprouve des impreſſions de la part des objets extérieurs : je ſens que ce ſont là des *modes*, des manieres d'être, des *accidens* qui me ſurviennent ; je me donne les uns, je reçois les autres d'ailleurs.

Dans ces divers états, c'eſt toujours moi qui ſuis ; mon être eſt diverſement modifié ; mais il perſévere, il eſt foncierement le même. Je ſuis le *ſujet* ou le *ſuppôt* de ces modes ou accidens divers. Je ſuis donc une *ſubſtance*, ou le ſujet

permanent de pluſieurs modes diſtingués & ſucceſſifs. Ces modes ou accidens ne ſont pas moi ; je puis être ſans eux, mais ils ne peuvent exiſter ſans moi : ils ne peuvent me ſurvenir ſans que je les ſente ; je ne puis les ſentir à faux, & ſans qu'ils ſoient véritablement en moi. Je ne puis me ſentir autrement que je ne ſuis.

Le ſentiment intérieur eſt pour moi le ſouverain degré de l'évidence ; il m'eſt impoſſible de n'y pas acquieſcer : lorſqu'un raiſonnement quelconque me conduit à un réſultat oppoſé au ſentiment intérieur, je dois conclure que ce raiſonnement eſt faux. Qu'un eſprit borné raiſonne mal, ce n'eſt pas une merveille, cela m'eſt arrivé plus d'une fois ; mais ſi je ſentois à faux, je ne pourrois plus compter ſur le ſentiment de l'évidence, ni ſur celui de la contradiction de deux idées ; je ne pourrois plus raiſonner du tout.

Je ſens mon être & mes modifications, & non celles d'un autre ; un autre ſent les ſiennes, & non les miennes. Je ne puis me ſentir dans un autre, me ſentir deux au lieu d'un ; je ſerois tout à la fois *moi* & un *autre*, ce qui eſt abſurde.

Je ſuis donc un *individu*, une perſonne, un être diſtingué de tout autre, un être ſimple & non double ni compoſé. Il eſt impoſſible que le ſentiment individuel & ſimple de mon exiſtence ſoit dans deux êtres ; ils ſe ſentiroient *un*, & ſeroient deux.

Ce ſentiment de mon exiſtence individuelle & permanente n'eſt point un mode ni un accident diſtingué de moi, comme ſont mes penſées, mes vouloirs, &c. Je ne puis exiſter ſans me ſentir. En effet, ſi je ne me ſentois pas, que reſteroit-il de moi ? L'idée abſtraite d'*être*, ſans qualité, ſans modification, ſans aucun attribut quelconque. Une idée *abſtraite* n'eſt point un être réel ni une ſubſtance. Mon être n'eſt point une idée abſtraite, c'eſt *moi*. Mon eſſence eſt d'être tel que je me ſens, & de me ſentir tel que je ſuis. Je n'exiſte donc qu'autant que je me ſens exiſter ; ce ſentiment eſt la baſe de toutes les modifications qui me ſurviennent. Si je ne les ſentois pas, elles ſeroient nulles pour moi. Ce ſentiment eſt mon eſſence même, puiſque c'eſt moi (*a*).

L'être qui ſe ſent exiſter, qui ſe ſent un

(*a*) Emile, tome III, p. 34 & 103.

& non deux, qui a la conſcience de ſon exiſtence individuelle & permanente, qui ſent les différentes modifications qui lui arrivent ou qu'il ſe donne, eſt ce que nous nommons un *eſprit*.

§. IV.

Non-ſeulement je me ſens moi-même, mais je reçois des impreſſions qui me donnent l'idée d'autres êtres diſtingués de moi. Je ſens que j'ai un corps, qu'il y arrive des changemens dont les uns me donnent de la douleur, les autres du plaiſir. Ces impreſſions, ces affections, ces changemens ne ſont pas *moi*; ils ſe ſuccedent, & je ſuis toujours. Ils ne ſont pas non plus mes penſées, mes vouloirs, mes deſirs; je les diſtingue très-clairement. Ce corps eſt donc à moi, puiſque je ſens ce qui lui ſurvient; mais il n'eſt pas moi, puiſque j'ai des modifications différentes des ſiennes, & qui ne ſont pas à lui. Je me ſens, mais je ne ſens ni mon cerveau, ni aucune de ſes parties, ni la glande pinéale, ni l'origine des nerfs, &c. Ces parties de mon corps ne ſont donc pas moi.

Par les organes de ce corps, je reçois l'impreſſion d'autres êtres diſtingués de

lui. J'apperçois des couleurs par les yeux, des odeurs par l'odorat, des saveurs par le goût, du bruit & des sons par l'ouïe, de la dureté, de la molleſſe, de la ſéchereſſe, de l'humidité, &c. par le tact. Je les apperçois dans le corps même qui eſt à moi, auſſi bien que dans les corps extérieurs. La cauſe de ces perceptions, de ces ſentimens, ne vient point de moi, mais d'ailleurs; je les reçois tels qu'ils me ſont donnés; je ne ſuis pas le maître de ne point les recevoir ni de les changer. Il y a donc une cauſe extérieure, un être, ou des êtres diſtingués de moi, qui me les donnent. Ces êtres, je les nomme *corps* ou *matiere*.

Dans tous ces corps j'apperçois des parties diſtinctes & ſéparables, de l'étendue, des figures, du repos, du mouvement & d'autres accidens ou qualités ſenſibles qui ſe trouvent enſemble ou qui ſe ſuccedent : mais y a-t-il dans chaque maſſe ou dans chaque partie une *ſubſtance*, un être individuel & permanent, qui ſubſiſte & demeure, malgré toutes les diviſions de parties & les changemens de modifications? Grande difficulté entre les Philoſophes.

Selon le ſentiment de la plupart des

matérialiſtes, qui admettent la diviſibilité de la matiere à l'infini, il n'y a point d'*individu* dans aucune maſſe ni dans aucune partie de la matiere : comment y concevoir une *ſubſtance ?* Nous entendons ſous ce nom un être *individuel* & permanent, qui ſubſiſte, malgré le changement de modifications qui lui ſurviennent : ici nous n'en voyons point ; l'*unité* entre néceſſairement dans la notion de la *ſubſtance.*

Ainſi, dans cette hypotheſe, les mots, *ſubſtance de la matiere, eſſence des corps, qualités eſſentielles à la matiere,* ſont évidemment abuſifs ; ils ne donnent aucune idée claire. Raiſonner ſur ces termes, en faire la baſe d'un ſyſtême, c'eſt vouloir s'égarer. Locke a vainement cherché l'idée de ſubſtance dans la matiere ; il pouvoit la trouver plus près, & ſans ſortir de chez lui.

Selon l'opinion de pluſieurs autres Philoſophes, la matiere eſt compoſée de *monades* ou d'atomes indiviſibles ; chaque monade eſt un individu & une ſubſtance : mais on ne peut y découvrir aucune qualité eſſentielle que l'inertie. L'étendue n'eſt que la relation de deux ou pluſieurs atomes réunis. Comme tou-

tes les qualités de la matiere ſuppoſent ſon étendue, aucune ne peut lui être plus eſſentielle que l'étendue même. Dans ce ſyſtême, la différence ſpécifique entre l'eſprit & la matiere conſiſte en ce que le premier eſt actif par lui-même & capable de ſe ſentir, au lieu que la matiere eſt purement paſſive.

§. V.

Continuons à rentrer dans nous-mêmes. Je ſuis un être; mais mon être eſt-il *néceſſaire* ou *contingent* ? Nouvelle queſtion. Il faut diſtinguer la *néceſſité abſolue* d'avec la *néceſſité de conſéquence* ou de ſuppoſition. Nous diſons qu'une choſe eſt de néceſſité abſolue, lorſque le contraire renferme contradiction. Il eſt abſolument néceſſaire que le tout ſoit plus grand que la partie, que tout effet ait une cauſe, que deux lignes égales à une troiſieme ſoient égales entr'elles, &c. il y auroit contradiction à dire ou à ſuppoſer le contraire. Cette néceſſité n'admet ni exception, ni limitation; une *néceſſité abſolue* & une *néceſſité limitée* ſont deux contradictoires.

La néceſſité de conſéquence eſt celle

qui réſulte d'une ſuppoſition que l'on a faite, ou de la volonté d'une cauſe quelconque. Dès que l'on ſuppoſe que tout corps eſt grave, il s'enſuit qu'il tend néceſſairement vers le centre : raiſonner autrement, ce ſeroit contredire la ſuppoſition que l'on a faite. Mais il n'eſt pas démontré que la matiere ſoit eſſentiellement grave ou peſante : comment prouveroit-on que la gravité s'enſuit néceſſairement de l'inertie de la matiere ? S'il y a des corps graves, cela vient donc de la volonté d'une cauſe quelconque, & non d'une néceſſité abſolue.

Je ſens que j'exiſte à ce moment ; ce fait une fois admis, on ne peut plus ſuppoſer que je n'exiſte pas pour ce moment même. Mais je ſuis très-certain que je n'exiſtois pas il y a cent ans, que je puis ceſſer d'exiſter dans un inſtant d'ici, que, quand je n'aurois jamais eu d'exiſtence, il ne s'en ſeroit ſuivi aucune contradiction. Je ſuis donc un être *contingent ;* mon exiſtence a commencé : une exiſtence commencée eſt un effet qui doit avoir une cauſe, puiſque le néant ne peut rien produire. Quand je ne connoîtrois point d'autre

être que moi dans l'univers, je ſerois encore convaincu que je ne ſuis pas l'auteur de mon exiſtence, que j'en ſuis redevable à une cauſe diſtinguée de moi : quelle qu'elle fût, je croirois lui devoir de la reconnoiſſance & des hommages.

Puiſqu'un être actif & qui ſe ſent exiſter, n'a cependant qu'une exiſtence contingente, à plus forte raiſon l'être paſſif, incapable de ſe ſentir, ne peut avoir une exiſtence néceſſaire; certainement l'exiſtence néceſſaire ne s'enſuit point de l'inertie de la matiere.

Si ces notions ne ſont pas claires & certaines, il faut renoncer à toute philoſophie & à tout raiſonnement.

ARTICLE I.

Néceſſité d'une premiere Cauſe ; premiere preuve de l'exiſtence de Dieu.

§. I.

JE ſuis l'Être, voilà mon nom éternel, dit le Seigneur à Moïſe (*a*) ; la Philoſophie n'a rien dit d'auſſi ſublime : il s'agit de développer le ſens de ces quatre mots. Tertullien l'a fait ſupérieurement dans ſon Traité contre Hermogene : ſauf le reſpect dû à la Philoſophie moderne, la marche de ce Pere de l'Egliſe nous paroît plus ferme, plus claire, plus ſerrée que celle de Clarke ; celui-ci n'eſt que ſon copiſte (*b*).

Il y a des êtres, je le ſens ; tous ne ſont pas contingens, n'ont pas commencé d'exiſter : donc il y a au moins un être néceſſaire & éternel. Si tous avoient commencé d'exiſter, on pourroit ſuppoſer un inſtant dans lequel aucun

(*a*) Exode, c. 3, ℣. 14 & 15.

(*b*) L'Auteur d'Emile a ignoré ce fait. Voy. tome III, p. 30.

n'exiſtoit, où tous étoient dans le néant; le néant ne peut rien produire, aucun être n'auroit pu recevoir l'exiſtence. L'exiſtence commencée eſt un effet qui doit avoir une cauſe réelle & poſitive: donc il y a une cauſe néceſſaire, éternelle, qui n'a jamais commencé d'être, mais qui a donné l'exiſtence à tous les êtres contingens. Cette néceſſité d'une premiere cauſe eſt *abſolue*, puiſqu'il y a contradiction que le néant ait produit des êtres.

Y a-t-il pluſieurs cauſes néceſſaires? Non, une ſeule a pu tout produire; dès qu'elle eſt néceſſaire & incréée, rien n'a pu borner ſon être, ſon activité, ni ſon pouvoir. En admettre pluſieurs, c'eſt les ſuppoſer néceſſaires ſans néceſſité abſolue, c'eſt tomber en contradiction. Dès que l'on admet une cauſe unique, il n'y a plus de contradiction qu'elle ait produit tout ce qui exiſte.

Dirons-nous que tous les êtres ſont néceſſaires, éternels, incréés, n'ont jamais commencé d'exiſter, qu'ils n'ont donc pas eu beſoin d'une cauſe ou d'un principe productif? Le contraire eſt évident. Quand je n'aurois jamais exiſ-

té, il n'en ſeroit réſulté aucune contradiction; mon exiſtence actuelle ne ſuit néceſſairement de celle d'aucun autre être quelconque; il en eſt de même des autres par rapport à moi; ce ſeroit donc encore ſuppoſer tous les êtres *néceſſaires* ſans néceſſité & ſans preuve, contre la réclamation formelle du ſentiment intérieur. Un athée eſt-il en état de démontrer qu'il y auroit contradiction que tel atome de matiere n'exiſtât pas actuellement?

Il reſte un expédient, c'eſt de ſoutenir que tous les êtres ſont cauſe les uns des autres; que ceux qui exiſtent actuellement ont été produits par ceux qui ont précédé, ceux-ci par d'autres, & ainſi en remontant à l'infini: telle eſt la ſuppoſition des athées (*a*).

Cette chaîne infinie de générations & de productions eſt évidemment abſurde. 1°. On la ſuppoſe infinie; cependant elle ne l'eſt point. Si elle ſe termine ou *finit* au moment préſent, elle n'eſt donc pas *infinie*: ſi elle augmente, elle l'eſt encore moins; il eſt

(*a*) Lettre de Traſib. à Leucippe, p. 162, 178. Penſées ſur l'interprét. de la Nat. Encyclopédie, art. *Imparfait*. Syſt. de la Nat. &c.

abſurde que l'infini actuel puiſſe augmenter. On peut commencer actuellement une chaîne ſucceſſive, *infinie en puiſſance*, qui ne ſera jamais terminée, qui n'exiſtera jamais toute entiere; mais une chaîne ſucceſſive, *actuellement infinie*, & actuellement terminée, eſt une contradiction.

2°. Ou mille ans avant nous elle étoit déja infinie, ou elle ne l'étoit pas. Si elle l'étoit, mille ans de plus ne l'ont pas rendue plus longue; il eſt abſurde que l'infini actuel puiſſe devenir plus grand. Si elle ne l'étoit pas, mille ans ſont une durée bornée: il eſt abſurde que deux quantités bornées, ajoutées l'une à l'autre, produiſent une quantité infinie.

3°. Tous les êtres étant produits, il n'en eſt aucun duquel on ne puiſſe demander, *quelle eſt ſa cauſe?* En remontant à l'infini, loin de réſoudre la queſtion, l'on donne lieu de la renouveller à l'infini. En deſcendant la chaîne, tous les êtres ſont *cauſe* de ceux qui ſuivent; mais en remontant, ce ne ſont plus les *effets* de ceux qui précedent: s'il n'y a point de premiere cauſe, ce ſera une chaîne infinie d'effets ſans cauſe.

4°. Selon les athées mêmes, le monde eſt ſucceſſif; la ſuite de ſes états divers n'eſt pas infinie, puiſqu'elle augmente: chaque état à néceſſairement ſa cauſe hors de lui; ils en conviennent: donc la ſomme de toutes ces cauſes individuelles a auſſi ſa cauſe hors de ſoi. Elle me conduit néceſſairement à un premier principe, à Dieu, cauſe de tous les êtres. Nous verrons ce que les athées répondent à ces démonſtrations.

§. II.

L'un d'entr'eux s'eſt fait l'objection: » En admettant l'alternative continuelle de corruptions & de générations, » l'on remonte à l'infini; mais comme » il a fallu que la putréfaction précédât la génération, ſans quoi il y auroit eu un effet ſans cauſe, on demande qui a produit le premier germe » putréfié? Car enfin le développement » des germes n'eſt qu'un effet. C'eſt » à cet écueil que la raiſon humaine » eſt venue échouer; c'eſt ce qui lui a » donné l'idée d'une premiere cauſe » pour réſoudre la queſtion « (a).

(a) Dial. ſur l'Ame, p. 161.

Que

Que répond-il ? » Evitons avec ſoin » de nous livrer à des ſpéculations ſur » la maniere dont les choſes ont été » faites ; qu'il nous ſuffiſe de ſavoir » qu'elles ſont «. Nous voilà donc réduits à faire un acte de foi ſur la parole des athées. Puiſqu'ils conviennent que la raiſon humaine échoue à leur ſyſtême, laiſſons-les croire, affirmer, argumenter ſans raiſon.

L'Auteur de la Lettre de Traſibule à Leucippe, dit de même : » C'eſt par » le déſeſpoir de ſuivre la chaîne des » cauſes, que nous avons recours à une » premiere cauſe univerſelle, dont nous » ne pouvons dire autre choſe, ſinon » que c'eſt la cauſe univerſelle « (*a*).

En effet, qui peut eſpérer de ſuivre une chaîne de cauſes que l'on ſuppoſe infinie ? C'eſt courir après le néant. Dès qu'il eſt démontré que la cauſe univerſelle eſt néceſſaire, éternelle, increée, il s'enſuit que c'eſt un être ſimple, pur eſprit, ſouverainement puiſſant & libre, &c. Nous avons donc autre choſe à en dire que le nom ſeul.

Cet argument, diſent quelques au-

(*a*) Traſib. p. 81.

tres, n'eſt fondé que ſur une équivoque; ſelon les athées, il n'y a point pluſieurs ſubſtances, par conſéquent point d'êtres produits, ni point de générations. L'univers eſt un tout, exiſtant néceſſairement, & qui ſe *développe* ſans ceſſe; c'eſt un même être dont la nature eſt d'être immuable dans ſa ſubſtance, & éternellement varié dans ſes modifications. Rien ne ſe fait de rien; une ſubſtance ne peut en produire une autre; tout eſt éternel & néceſſaire; ce qui eſt aujourd'hui étoit hier : donc il étoit avant-hier, & ainſi en remontant ſans ceſſe. Rien ne peut être anéanti; donc rien ne peut être créé (*a*).

Réponſe. En nous reprochant fauſſement une équivoque, les athées en font vingt. Quand nous aurons ſubſtitué le mot de *développement* à celui de *génération*, ſerons-nous plus avancés? Un développement eſt un effet; une chaîne infinie de développemens n'eſt pas moins abſurde qu'une ſuite infinie de générations.

Spinoſa, convaincu que la néceſſité

(*a*) Elém. de la Philoſ. de Newton, 1. part. c. 1. Encyclopédie, *Production.*

d'être ne s'étend qu'à une ſeul, a dit que tout eſt un ſeul être, une ſeule ſubſtance : abſurdité. Je ſens que je ne ſuis pas un autre, & qu'un autre n'eſt pas moi ; mes penſées & mes ſentimens ſont à moi ſeul, un autre ne les a pas. Parmi les athées, les uns admettent pluſieurs êtres, ou une matiere hétérogene ; les autres, un ſeul être, ou une matiere homogene : c'eſt la ſubſtance univerſelle de Spinoſa, une ſimple abſtraction qu'ils ont réaliſée : qui les accordera ?

L'univers, diſent-ils, exiſte néceſſairement : jamais ils n'ont prouvé cet axiome ; il contredit le ſentiment intérieur. Selon eux, il eſt immuable dans ſa ſubſtance, quoique ſes modifications varient. S'entendent-ils eux-mêmes ? Ils ne ſavent pas ſeulement ce que c'eſt que la *ſubſtance* de l'univers ou de la matiere.

Rien ne ſe fait de rien ; pure équivoque : lorſqu'une ſubſtance en produit une autre, ce n'eſt pas le *rien* ou le néant qui agit ; c'eſt une cauſe réelle qui produit un effet par le ſeul vouloir : nous allons voir que la création eſt démontrée ; donc Dieu peut créer & anéantir.

Ce qui eſt aujourd'hui étoit hier ; fauſſe conſéquence. L'exiſtence actuelle d'un

être contingent n'a pas plus de connexion avec ſon exiſtence paſſée qu'avec ſon exiſtence future : or, ſelon les athées, l'univers peut retomber dans le chaos.

Ocellus Lucanus, le plus ancien des Philoſophes dont nous ayons les ouvrages, ne raiſonnoit pas mieux ſur l'univers que ceux d'aujourd'hui. Le tout n'eſt pas contingent, dit-il ; donc le tout eſt éternel & néceſſaire : faux raiſonnement ; il y a un milieu : un ſeul être eſt éternel & néceſſaire ; tous les autres ſont contingens & produits.

Dès que la néceſſité du premier Etre eſt abſolue, elle n'admet point de limitation : *néceſſité abſolue* & *néceſſité bornée* ſont deux notions contradictoires. L'Etre abſolument néceſſaire ne peut donc être borné dans ſes attributs, ils ſont néceſſaires auſſi bien que lui. Il exiſte de ſoi-même & par eſſence ; donc il exiſte de toute éternité, en tout lieu, de toute maniere qui ne borne point ſa nature. *Rien n'eſt borné ſans cauſe :* or l'Etre néceſſaire n'a point de cauſe ; il eſt lui-même la cauſe premiere de tous les êtres : tous viennent de lui, ont tout reçu de lui, ont été limités par lui ; ils

ſont tels qu'il a voulu qu'ils fuſſent : pour lui, il ne peut rien perdre ni rien aquérir. Il eſt donc la plénitude & la perfection de l'Etre, l'*infini* dans toute la rigueur du terme. De ſon exiſtence néceſſaire, indépendante, immuable, dérivent tous ſes attributs ; nous le verrons ailleurs. Telle eſt l'énergie de ces paroles : *Je ſuis l'Etre, voilà mon nom éternel.* » Il eſt le Roi des ſiecles, à lui » ſeul ſont dûs l'honneur & la gloire » pour l'éternité (*a*) «.

ARTICLE II.

La Matiere n'eſt point un être néceſſaire ; c'eſt un être contingent & créé : ſeconde preuve de l'exiſtence de Dieu.

§. I.

NOUS ne pouvons avoir de Dieu une plus grande idée que de penſer qu'il opere par le ſeul vouloir ; c'eſt ce que nous apprennent les livres ſaints. *Dieu dit, que la lumiere ſoit, & la lumiere fut.* On ne peut pas exprimer le pouvoir

(*a*) 1 Tim. c. 1, ℣. 17.

créateur d'une maniere plus énergique. Ainſi, lorſque le même Ecrivain dit qu'au commencement Dieu créa le ciel & la terre, il ne ſuppoſe point de matiere préexiſtante de laquelle Dieu ait eu beſoin.

Si tous les hommes avoient conſervé cet article de la foi primitive, ils ne ſeroient jamais tombés dans le polythéiſme; mais dès que l'idée de la création a été étouffée, il a été impoſſible aux Philoſophes mêmes de concevoir & de démontrer l'unité de Dieu. Ceux d'aujourd'hui nous avertiſſent que, pour prouver invinciblement ſon exiſtence, il faut démontrer que la matiere n'eſt ni éternelle ni incréée (*a*) : nous allons les ſatisfaire. Déja quelques-uns conviennent qu'elle n'eſt appellée *ſubſtance* que dans un ſens abuſif (*b*); & ils y ſont forcés dès qu'il la ſuppoſent diviſible à l'infini.

Par la même raiſon, il n'eſt point dans la matiere des qualités abſolues; toutes ſont relatives, ſuſceptibles de plus & de moins. Elle a plus ou moins

(*a*) Eſſai ſur la nat. & la deſtin. de l'Ame hum. p. 290.

(*b*) Dial. ſur l'Ame, p. 157.

d'*étendue*, ſelon le plus ou le moins de parties raſſemblées; la *ſolidité* eſt la cohéſion plus ou moins forte de ces parties; la *figure* eſt leur arrangement; le *mouvement* eſt leur tranſport d'un lieu dans un autre; la *ſituation* eſt leur correſpondance aux divers points de l'eſpace, &c. Dans cette même hypotheſe, qu'eſt-ce qu'une ſubſtance qui n'a point de qualités abſolues, à laquelle on ne peut en aſſigner aucune pour *eſſence*? C'eſt une pure abſtraction. L'eſſence d'un être quelconque eſt indiviſible. Dans le ſyſtême des monades ou des atomes, la matiere n'a par eſſence aucune qualité que l'inertie: comment peut-elle exiſter par eſſence ou de néceſſité abſolue. On ne le comprendra jamais.

1°. L'on conçoit auſſi clairement que tel atome de matiere a pu exiſter ou ne pas exiſter, que l'on conçoit qu'il a pu recevoir ou ne pas recevoir telle forme, telle étendue, telle ſituation, par ſa réunion avec d'autres atomes. Si les athées affirment le contraire, c'eſt ſans preuve & ſans aucune raiſon quelconque.

2°. Quand ils diſent que la matiere eſt néceſſaire quant à la ſubſtance, quoique ſes modifications ſoient contin-

gentes, ils jouent ſur des mots. Une ſubſtance ſans qualités, ſans modifications, eſt un pur néant; aucune ſubſtance n'exiſte par abſtraction, ſans attributs, ſans aucune maniere d'être: ſi la matiere n'exiſte néceſſairement en *aucune maniere*, elle n'eſt néceſſaire en aucun ſens.

3°. Lorſqu'un être exiſte néceſſairement & par eſſence, les attributs conſtituifs de cette eſſence ſont auſſi néceſſaires; ils ne peuvent donc changer; Dieu lui-même ne peut en ſubſtituer d'autres: ce qui eſt néceſſaire eſt indépendant & immuable; la matiere ne l'eſt certainement pas.

4°. Une matiere néceſſaire ſeroit finie ou infinie: dans le premier cas, ſa néceſſité *abſolue* d'être ſeroit *limitée*; c'eſt une contradiction: dans le ſecond, elle rempliroit tout l'eſpace; il n'y auroit point de vuide; le mouvement ſeroit impoſſible.

5°. La matiere n'eſt pas un ſeul être, mais pluſieurs: or il eſt abſurde que pluſieurs êtres ſoient néceſſaires de néceſſité abſolue: leur diſtinction eſt déja une limitation. Une premiere cauſe eſt néceſſaire, mais la matiere n'eſt cauſe efficiente de rien.

Puiſqu'elle n'eſt ni néceſſaire ni éternelle, elle n'a pu commencer d'être que par création; ainſi la création eſt démontrée par les mêmes preuves que la contigence de la matiere.

Je ne puis faire uſage de mes ſens, à moins que je ne rencontre des corps ou des portions de matiere: je n'ai donc pas beſoin de chercher Dieu plus loin: je le ſens, pour ainſi dire, dans tous les corps qui m'environnent. Ils ne ſe ſont pas faits d'eux-mêmes; donc c'eſt Dieu qui les a faits pour moi.

§. II.

Que répliquent les athées? La matiere exiſte; donc elle exiſte néceſſairement: ce qui exiſte ſuppoſe dès-lors même que l'exiſtence lui eſt néceſſaire (*a*). Ils ne ſortent pas de là.

Leur axiome eſt évidemment faux; le ſentiment intérieur nous atteſte que notre exiſtence eſt contingente: quoique telle modification exiſte dans telle maſſe de matiere, il ne s'enſuit pas qu'elle y ſoit néceſſairement.

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 4, p. 103. Dial. ſur l'Ame, p. 157. Elémens de la Phil. de Newton, 1e. part. c. 2.

Auſſi tombent-ils à tout moment en contradiction ; tantôt ils affirment que la matiere eſt néceſſaire *quant à la ſubſtance*, mais que ſes modifications ſont paſſageres & contingentes (*a*) : tantôt ils diſent, *tout eſt néceſſaire ;* il eſt impoſſible & contradictoire que les choſes ſoient autrement qu'elles ne ſont ; ainſi les modifications de la matiere ſont auſſi néceſſaires que ſa ſubſtance.

Il n'eſt pas, diſent-ils, plus difficile de concevoir la matiere immuable, malgré le changement de ſes modifications, que de concevoir Dieu immuable, malgré ſes volontés libres & ſes opérations contingentes.

Réponſe. Quand l'un ne ſeroit pas plus inconcevable que l'autre, il ſeroit toujours démontré qu'il faut une premiere cauſe, & qu'il n'en faut qu'une ; il ſeroit toujours évident qu'un ſeul être eſt néceſſaire, au lieu que la matiere eſt un compoſé de pluſieurs êtres.

Pourquoi Dieu eſt-il immuable ? Parce qu'il n'y a point en lui d'accidens ou d'actes ſucceſſifs qui augmentent ou

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 6, pag. 82. Tome II, c. 4, p. 136. Dial. ſur l'Ame, *ibid.* Elém. de la Philoſ. de Newton, c. 1.

diminuent ſes perfections, ſes connoiſſances, ſon bonheur; tout eſt éternel en lui: les effets de ſes volontés & de ſes décrets ſe ſuccedent, & non ſes volontés mêmes. Mais quand la matiere paſſe d'un état à un autre, que ſes parties ſe diviſent ou ſe réuniſſent, qu'elle eſt tantôt ſolide & tantôt liquide, &c. dironsnous qu'elle ne change point? Il eſt abſurde de ſuppoſer qu'un corps ne change point, à moins qu'il ne paſſe du néant à l'être, ou de l'être au néant. Depuis que la Philoſophie exiſte, on entend par *changement* la ſucceſſion des modifications.

» La matiere, continue un de nos » oracles, peut exiſter néceſſairement, » ſans être infinie & immuable: Dieu » peut avoir le pouvoir de la modifier, » ſans avoir celui de la tirer du néant: » tirer l'être du néant eſt une contra- » diction. Un Philoſophe ne doit point » admettre ce qu'il ne peut concevoir: » or, on ne peut concevoir la matiere » créée ni anéantie. Si l'eſpace exiſte » par néceſſité, il en eſt de même de » la matiere (*a*) «.

(*a*) Elémens de la Philoſophie de Newton, 1. part. c. 2.

Réponſe. Ce Philoſophe conçoit-il la ſubſtance de la matiere abſtraite de ſes qualités, & l'éternité de cette ſubſtance prétendue ? Il les admet cependant. N'admettre que ce que nous pouvons concevoir, c'eſt prendre notre ignorance pour regle de tout ce qui eſt.

Si la matiere exiſte néceſſairement ſans être infinie, ſa néceſſité d'être eſt donc tout à la fois *abſolue* & *bornée :* notre Auteur conçoit ſans doute cette contradiction. La grandeur eſt par elle-même indéterminée, ſuſceptible de plus & de moins : comment donc la grandeur de la matiere peut-elle être bornée par ſa nature & ſans qu'aucune cauſe diſtinguée d'elle lui ait donné des bornes ?

De même une néceſſité d'être qui n'eſt pas immuable, n'eſt plus une néceſſité : Dieu n'eſt immuable, infini, indépendant par ſa nature, que parce qu'il eſt l'être néceſſaire. Si nous admettons deux êtres néceſſaires de différente nature, la néceſſité abſolue d'être ne ſera pas uniforme : c'eſt une contradiction.

Tirer un être du néant ou le créer, c'eſt opérer par le ſeul vouloir : nous ſentons que nous produiſons ainſi des

modes qui n'exiſtoient pas ; pourquoi Dieu ne produiroit-il pas ainſi des ſubſtances ? Où eſt la contradiction ? Par une groſſiere équivoque, les athées prennent le *néant* pour le lieu duquel Dieu a tiré les êtres, ou pour la matiere qu'il a miſe en œuvre : c'eſt une dériſion.

Jamais ils n'ont démontré que l'eſpace exiſte par néceſſité, & qu'il y avoit de l'eſpace avant que Dieu eût créé la matiere.

§. III.

Bayle a très-bien démontré que la création eſt de toutes les hypotheſes celle qui renferme le moins de difficultés ; qu'il faut néceſſairement la ſuppoſer pour concevoir la Providence ; que les Sociniens & les Athées, en refuſant de l'admettre, tombent dans des impiétés abſurdes & cent fois plus inconcevables que la création même ; il ſoutient que la production d'une qualité diſtincte de ſon ſujet ne differe point d'une vraie création (*a*).

(*a*) Nouv. de la Républ. des Lettres, Déc. 1685, art. 2. Dict. Crit. *Anaxagoras*, G. n. VI. *Epicure*, T. & Note 173. *Hiéroclès*, A. *Ovide*, G.n. III. *Xénophanes*, L.

David Hume, avec tous les ſceptiques, fait voir que la maxime des athées, *rien ne ſe fait de rien*, ne peut pas être démontrée ; il penſe que la production des idées eſt une vraie création (*a*). La notion du pouvoir créateur eſt familiere à tous les peuples ; tous ont attribué à leurs dieux, aux eſprits, aux fées, aux magiciens, le pouvoir de produire des êtres par une ſeule parole, par un coup de baguette, par un ſimple acte de volonté. Les objections des athées contre cette notion ſont frivoles.

Premiere objection. Dieu pur eſprit n'a pas pu prendre la matiere où elle n'étoit pas, ni lui donner des propriétés qu'il ne poſſede pas.

Réponſe. Pur ſophiſme. Créer la matiere, ce n'eſt point la prendre où elle n'étoit pas, c'eſt lui donner l'être qu'elle n'avoit pas. Quand nous produiſons une penſée ou un mouvement, nous ne les prenons point, mais nous les mettons où ils n'étoient pas. L'eſſence du pouvoir actif eſt de faire exiſter ce qui n'exiſtoit pas. Lorſque mon ame remue

(*a*) Hume, 7e. Eſſai, p. 147, 148. 12e. Eſſai, p. 337, 338.

mon bras, elle lui donne une ſituation, ou une qualité qu'elle n'a pas; un eſprit n'eſt pas ſuſceptible de ſituation.

Seconde objection. Si Dieu avoit créé la matiere, il en auroit eu l'idée; or, il n'a pu en prendre le type ou l'idée, ni hors de lui-même, puiſqu'il eſt infini, ni en lui-même, puiſqu'il eſt pur eſprit (*a*).

Réponſe. Dieu n'a pas beſoin d'un type, d'un modele, d'une idée diſtinguée de lui-même pour agir; il ſe connoît & voit en lui-même l'étendue de ſa puiſſance. Notre ame, quoique ſpirituelle, ne laiſſe pas d'avoir une idée de la matiere.

Troiſieme objection. En Dieu tout eſt éternel comme lui; s'il a voulu créer la matiere, il l'a voulu de toute éternité; ſon vouloir ne peut avoir été un ſeul inſtant ſans effet, & il s'enſuit toujours que la matiere eſt éternelle.

Réponſe. Dieu a voulu de toute éternité tout ce qui eſt & tout ce qui ſera d'ici à la fin des ſiecles; mais il n'a pas voulu que tout fût au même inſtant; quoique ſes volontés ne ſoient pas ſuc-

(*a*) Dial. ſur l'Ame, p. 157.

ceſſives, il veut que l'effet en ſoit ſucceſſif, & non éternel.

§. IV.

Quatrieme objection. La création, dit Spinoſa, eſt impoſſible. 1°. L'être néceſſaire ne peut avoir que des conſéquences néceſſaires; & il n'eſt point de cauſe ſans détermination : l'Etre néceſſaire ne peut donc produire des effets ou des êtres contingens. 2°. La création ſuppoſe qu'il y a diverſes ſubſtances : or, Spinoſa prouve qu'il n'y en a qu'une. 3°. Rien ne peut exiſter que l'infini, puiſque, par ſa définition, c'eſt à quoi l'on ne peut rien ajouter de même nature. 4°. Un être ne peut changer de modes, ſans changer d'exiſtence : il ne peut donc être conſervé que par une création continuelle. Si un corps, par exemple, peut paſſer du repos au mouvement, ſans changer d'exiſtence, il faut ſuppoſer un inſtant où il ſera privé du repos qu'il quitte, & non encore doué du mouvement qu'il doit recevoir : dans cet inſtant, nous avons la ſubſtance ſans modes admiſe par Spinoſa, & qui n'a pas beſoin de création. La création conti-

nuelle eſt une chimere ; donc la premiere création n'eſt pas plus réelle, puiſqu'elle ſe borneroit à des modes comme la ſeconde. 5°. Une ſubſtance ne peut paſſer du néant à l'être, ni de l'être au néant ; parce que le néant ne peut être le principe ni le terme d'aucune action (*a*).

Réponſe. Tous ces axiomes fondamentaux du Spinoſiſme ſont abſurdes. 1°. Spinoſa confond l'exiſtence néceſſaire avec la *cauſalité* néceſſaire. Dieu exiſte néceſſairement ; mais ſouverainement indépendant & exempt de tout beſoin, il agit très-librement ; ſon action n'eſt point une conſéquence néceſſaire de ſon exiſtence : il n'y a en lui d'action néceſſaire, que de ſe connoître & s'aimer lui-même.

Point de cauſe ſans détermination, autre principe faux : nous ſommes cauſe de nos actions, ſans être déterminés d'ailleurs, en cela conſiſte la liberté : nous le prouverons en ſon lieu.

2°. Spinoſa n'a prouvé l'unité de ſubſtance dans l'univers que par un ſo-

(*a*) Expoſ. du Syſt. de Spinoſa, par Boulain. p. 69, 75.

phiſme, contredit par le ſentiment intérieur; je ſens que je ſuis un être diſtingué de tout autre.

3°. A l'infini, on ne peut rien ajouter *de même nature*; mais on peut & on doit admettre hors de lui des êtres de nature différente.

4°. Nous convenons que la création continuelle eſt une chimere; mais la ſubſtance ſans modes de Spinoſa en eſt une autre. En paſſant du repos au mouvement, le corps ne demeure point ſans modes, & il n'y a point de milieu ni d'intervalle entre le repos & le mouvement. Ce ſophiſme eſt une vieille ſubtilité de Zénon, contre la poſſibilité du mouvement. La premiere création, ſeule démontrée, ne ſe termine point à des modes, mais à l'exiſtence même de la ſubſtance : or, l'exiſtence n'eſt pas un mode, quoiqu'elle ne ſoit jamais ſans modes.

5°. Dans la création, ce n'eſt pas le néant, c'eſt Dieu qui eſt le principe de l'action. Pour concevoir l'anéantiſſement, il ſuffit de concevoir la ceſſation de l'acte qui conſervoit la créature exiſtante : ainſi le mouvement de mon bras

finit, quand je ceſſe de vouloir le remuer.

Les argumens des athées, loin de démontrer l'impoſſibilité de la création, en prouvent plutôt la réalité & la néceſſité par leur abſurdité même.

Comment ſur de pareils ſophiſmes un Philoſophe peut-il ſe réſoudre à dire : *Il n'y a point de Dieu, rien n'eſt néceſſaire que la matiere ?* Un Dieu éternel, infini, tout-puiſſant, qui opere par le ſeul vouloir, eſt-il plus difficile à concevoir qu'une matiere éternelle, infinie, incréée, qui fait tout ſans ſavoir ce qu'elle fait ? Il faut donc qu'un athée ait des raiſons qu'il ne veut pas dire ; auſſi ce n'eſt pas dans ſon eſprit, mais dans ſon cœur, que l'inſenſé a conclu, *il n'y a point de Dieu* (*a*).

(*a*) Pſ. 13, ℣. 1.

ARTICLE III.

Dieu eſt le premier principe du mouvement : troiſieme preuve de ſon exiſtence.

§. I.

IL y a des corps & du mouvement dans l'univers; nous en ſommes convaincus par le ſentiment intérieur & par la dépoſition unanime de tous nos ſens : ce mouvement eſt-il eſſentiel à la matiere, ou vient-il d'une cauſe diſtinguée d'elle? L'hiſtoire de la révélation primitive nous apprend, qu'au moment que Dieu créa le ciel, la terre, les eaux, ſon ſouffle donna le mouvement à cet élément liquide. Elle ajoute que Dieu créa la lumiere : or, ſans mouvement, la lumiere n'exiſteroit pas pour nous. Elle dit que Dieu fit les aſtres pour produire le jour & la nuit : il fit donc marcher ces globes immenſes, dont la révolution conſtante produit ce phénomene. Ainſi elle nous enſeigne que Dieu eſt la cauſe premiere du mouvement.

Le ſentiment intérieur, ſource de nos connoiſſances les plus claires, nous donne une idée très-nette de deux eſpeces de mouvement. L'un ſe nomme mouvement *acquis ;* c'eſt celui qui nous eſt imprimé par une force extérieure ou intérieure, étrangere à notre volonté : tel eſt le mouvement que nous recevons d'un coup de vent qui nous renverſe, d'un homme qui nous pouſſe, ou d'une cauſe interne qui met l'un de nos membres en convulſion. Alors nous ſommes *paſſifs ;* le mouvement nous eſt imprimé ou communiqué ; nous ne le donnons point : c'eſt ainſi que nous concevons qu'il eſt reçu dans la matiere.

L'autre eſt le mouvement *ſpontané ;* c'eſt celui que nous donnons volontairement à nos membres ; & par eux aux corps extérieurs ; la cauſe phyſique & immédiate de ce mouvement eſt notre volonté. Alors nous ſommes *actifs*, ce mouvement n'eſt point imprimé ni communiqué à notre volonté par un autre cauſe ; c'eſt elle-même qui le commence & le produit par ſa force active. Non ſeulement elle le donne, mais elle le dirige ; il dépend de moi de mouvoir mon bras à droite, à gauche, en haut, en bas,

avec vîteſſe ou avec lenteur, de donner au corps que je remue plus ou moins de mouvement.

Au contraire, lorſqu'un corps mis en mouvement le communique à un autre par le choc, il en perd à proportion de ce qu'il en donne; il ne peut en donner plus qu'il n'en a reçu; il ne peut en changer la direction.

Vainement on argumentera pour me prouver que, quand je fais un mouvement volontaire, je le reçois d'une autre cauſe; vingt ſophiſmes n'étoufferont point en moi le ſentiment intérieur. Il m'eſt impoſſible de confondre le mouvement ſpontané avec le mouvement acquis ou communiqué; celui que je donne avec celui que je reçois; celui dont je ſuis le maître avec celui dont je ne puis arrêter le cours ni changer la direction.

Pour nous éblouir d'abord, les matérialiſtes ont défini le mouvement, un *effort* par lequel un corps change ou tend à changer de place (*a*). Fauſſe définition. Le mouvement n'eſt un effort que quand il eſt ſpontané: or, les ma-

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 2, p. 13.

térialiſtes n'en veulent point admettre de tel ; ils ſuppoſent que tout mouvement eſt acquis ou communiqué. Un corps qui reçoit le mouvement par communication, ne fait aucun effort, il eſt purement paſſif.

Ce n'eſt pas tout. Le ſyſtême des matérialiſtes touchant le mouvement, n'eſt qu'un cercle de contradictions. D'un côté, ils decident que le mouvement découle néceſſairement de l'eſſence de la matiere ; qu'elle ſe meut par ſa propre énergie ; alors ſon mouvement ſeroit *ſpontané*, ſelon leur propre définition. De l'autre ; ils affirment qu'il n'y a point de mouvement ſpontané dans les corps ; qu'ils agiſſent continuellement les uns ſur les autres ; que tout corps eſt mu par quelque corps qui le frappe (*a*) : d'où il réſulte que tout mouvement eſt *acquis*.

Il faut donc néceſſairement opter : ou tout mouvement eſt eſſentiel à la matiere, ou il faut admettre la communication du mouvement d'un corps à un autre, en remontant à l'infini : nous réfuterons ces deux hypotheſes.

(*a*) Syſt. de la Nat. *ibid*, p. 15 & ſuiv. c. 10, p. 164. Lettre Philoſ. de Toland, 5e. Lettre. §. 29 & 30.

§. II.

Commençons par la premiere. Les matérialiſtes diſtinguent le mouvement *abſolu* d'avec le mouvement *relatif*. Celui-ci a lieu lorſqu'une partie de matiere change de place à l'égard d'une autre partie, & que toutes deux ne gardent plus reſpectivement la même ſituation: tous conviennent que cette eſpece de mouvement n'eſt pas eſſentielle à la matiere, qu'une de ſes parties quelconque peut être dans un *repos relatif* à l'égard des parties voiſines; mais ils diſent que toute molécule de matiere a néceſſairement un mouvement abſolu, qui ne lui fait point changer de ſituation, mais qui tend à en changer; qu'ainſi dans la matiere il n'y a point de *repos abſolu*.

Hypotheſe gratuite & fauſſe, qu'il n'eſt pas difficile de réfuter. 1°. Un Philoſophe doit prouver que le repos *abſolu* eſt impoſſible, qu'il renferme contradiction; aucun matérialiſte n'a encore eſſayé de le démontrer. Nous concevons le repos auſſi clairement que le mouvement; ce ſont deux états qui s'excluent mutuellement; l'un ne peut commencer

commencer que l'autre ne ceſſe, & l'un ne peut être conçu ſans l'autre.

2°. Ou le mouvement eſt un effet néceſſaire de l'union & de la contiguité de pluſieurs atomes de matiere, ou il eſt eſſentiel à chaque atome conſidéré ſéparément. Dans le premier cas, ces deux atomes en repos ne peuvent pas plus produire le mouvement, que deux négations peuvent produire quelque choſe de poſitif. Que la matiere ſoit homogene ou hétérogene, la difficulté eſt la même. Dans le ſecond cas, pluſieurs atomes, tous en mouvement, ne peuvent jamais produire un corps ſolide; ils ne peuvent former qu'un fluide très-ſubtil.

3°. Dans toutes les qualités connues de la matiere, il n'en eſt aucune avec laquelle le mouvement ait une connexion néceſſaire. La matiere peut être étendue, diviſible, figurée, ſolide, impénétrable, homogene ou hétérogene, mobile ou capable d'être mue, ſans être actuellement en mouvement; le mouvement n'eſt ni la cauſe ni l'effet néceſſaire d'aucune de ces qualités. Il eſt abſurde que l'eſſence d'une choſe n'ait aucune liaiſon néceſſaire avec aucun de ſes

attributs. Les matérialiſtes diſent ſans ceſſe que le mouvement découle des propriétés eſſentielles de la matiere, & jamais ils n'ont pu aſſigner aucune de ces propriétés, qui ſoit incompatible avec le repos.

4°. Il n'eſt point de mouvement ſans une direction quelconque. Un mouvement en tout ſens, qui ne ſuit ni une ligne droite ni une ligne courbe, qui ne tend ni en haut ni en bas, ni à droite ni à gauche, eſt une chimere. Si le mouvement étoit eſſentiel à la matiere, la direction de ce mouvement ne lui ſeroit pas moins eſſentielle : or, toute matiere eſt indifférente à être mue en tel ſens ou en tel autre ; donc elle n'eſt pas moins indifférente au mouvement ou au repos.

De ce que toute maſſe de matiere eſt néceſſairement bornée, il s'enſuit qu'elle a néceſſairement une figure, une ſituation, une étendue quelconque ; mais il ne s'enſuit pas qu'elle ait un mouvement quelconque ; une étendue bornée n'a pas plus de relation avec le mouvement qu'avec le repos.

Imaginer dans la matiere une ſubſtance par abſtraction & ſans qualités, lui attribuer enſuite un mouvement eſ-

ſentiel par abſtraction & ſans aucune direction, c'eſt réaliſer des chimeres, & dire des mots qui ne ſignifient rien : lui ſuppoſer une *force d'inertie*, c'eſt encore pis ; *force* & *inertie* ſont contradictoires.

5°. Une loi générale du mouvement eſt, que *tout corps en repos y perſévere*, & que *tout corps mu en telle direction & avec telle viteſſe, continue de même juſqu'à ce qu'une cauſe nouvelle l'oblige à changer d'état.* Cette regle inviolable ſuppoſe évidemment que la matiere mue eſt purement paſſive, & ne fait qu'obéir à la force étrangere qui lui imprime le mouvement.

6°. Quand nous admettrions dans la matiere un mouvement eſſentiel, mais inſenſible, de quoi ſerviroit-il aux matérialiſtes pour expliquer les phénomenes de la nature ? Eſt-ce le mouvement inſenſible des molécules de matiere qui fait rouler les planetes ſur elles-mêmes & autour du ſoleil ? Il eſt ridicule de s'obſtiner à ſuppoſer un mouvement qui ne rendroit pas moins néceſſaire l'action d'une cauſe intelligente & puiſſante, pour conſerver la marche de l'univers.

§. III.

Puiſqu'il eſt démontré que le mouvement n'eſt point eſſentiel à la matiere, nous ſommes donc forcés de ſuppoſer, avec les matérialiſtes, qu'il eſt communiqué d'un corps à un autre par une ſuite de chocs & d'impulſions qui remonte à l'infini (*a*).

Mais cette ſuite infinie, ſans premiere cauſe qui en ait commencé le branle, n'eſt pas plus admiſſible que la chaîne de générations à l'infini; les mêmes raiſons prouvent l'abſurdité de l'une & de l'autre.

1°. Dès que tout corps, pris en particuliers, eſt incapable de commencer le mouvement, en multipliant à diſcrétion les corps mobiles, on ne fait que multiplier l'impuiſſance de mouvoir; en remontant la chaîne, on ne trouve que des effets ſans cauſe.

2°. Dans toute la chaîne, il n'eſt aucun corps duquel on ne puiſſe demander, *d'où a-t-il reçu le mouvement?* Plus

(*a*) Spinoſa, Ethic. 2e. part. prop. 13. Lem. 3e. Lettre de Traſib. Penſées ſur l'interprét. de la Nat. Syſt. de la Nat. &c.

on les multiplie, plus on donne lieu de renouveller la queſtion ſans la réſoudre jamais.

3°. C'eſt un nombre d'impulſion ſuppoſé *infini* actuellement, & qui néanmoins augmente à chaque inſtant : contradiction palpable.

4°. Selon les matérialiſtes, les mouvemens particuliers viennent du mouvement général, & celui-ci eſt entretenu par les mouvemens particuliers (*a*). Mais le mouvement général eſt-il autre choſe que la ſomme des mouvemens particuliers ? C'eſt comme ſi l'on diſoit d'un nombre d'hommes, que la collection a produit les membres, & que les membres ont produit la collection.

5°. Puiſque les matérialiſtes ſont forcés d'avouer que la raiſon *échoue* à la ſucceſſion infinie des générations ſans premiere cauſe, elle n'eſt pas moins confondue par une chaîne infinie de mouvemens ſans premier moteur. Si ce n'eſt point la *raiſon* qui les guide dans ces deux hypotheſes, quel eſt le maître qu'ils ont conſulté ?

(*a*) Syſtême de la Nat. tome I, c. 2, p. 30 : Tome II, c. 4, p. 108, 134.

6°. Nous ſommes métàphyſiquement certains, par le ſentiment intérieur, qu'il y a en nous des mouvemens *ſpontanés*, qui ne viennent ni du choc ni de l'impulſion d'aucun corps, dont notre volonté ou notre ame eſt le ſeul principe : la raiſon & le ſentiment ſe réuniſſent donc pour proſcrire la communication des mouvemens à l'infini.

Puiſqu'aucun mouvement n'eſt eſſentiel à la matiere, & que la communication des mouvemens à l'infini eſt abſurde, il faut abſolument conclure avec le Prophête, que c'eſt Dieu qui, pour mettre en équilibre les globes qui roulent dans l'immenſité des Cieux, les a peſés dans ſa main, & de ſon doigt leur imprime le mouvement (*a*).

Nous n'avons vu aucun matérialiſte prendre la peine de réfuter ces divers argumens ; ſoyons plus complaiſans à leur égard.

§. VI.

Premiere Objection. Il eſt impoſſible de concevoir la matiere ſans *action ;* ce ſeroit alors un être privé de toute qua-

(*a*) Iſaïe, c. 40, ℣. 12.

lité ſenſible, ſans figure, ſans couleur, ſans peſanteur, ſans parties, ſans proportions & ſans rapports; toutes ces choſes dépendent immédiatement du mouvement; tous les changemens qui arrivent dans les corps ſont des effets du mouvement (*a*).

Réponſe. Au contraire, il eſt impoſſible d'admettre une *action* dans la matiere. De quelque maniere qu'on la conçoive, elle eſt eſſentiellement inerte & paſſive. Les qualités ſenſibles de la matiere ſuppoſent qu'elle eſt capable de recevoir le mouvement d'une cauſe étrangere; mais elles ne ſuppoſent point que la matiere en eſt le principe ou la cauſe; la puiſſance d'être mue n'eſt pas la puiſſance de mouvoir. Un corps ne peut être *diviſé* ſans mouvement; mais on le conçoit diviſible, ſans être actuellement en mouvement. S'il y a une qualité eſſentiellement liée au mouvement, c'eſt la peſanteur: or, Toland, qui nous fait cette objection, convient que la peſanteur n'eſt point eſſentielle à la matiere (*b*).

(*a*) Toland, 5e. Lettre, §. 4.
(*b*) Toland, *ibid.* §. 22.

Seconde Objection. La matiere n'eſt point le ſujet de ſes accidens; ce ne ſont que différentes relations de la matiere avec nos ſens, ou avec notre imagination; la rondeur, le chaud, le froid, les ſons, les odeurs, les couleurs, ne ſont que des noms que nous donnons à la maniere dont les objets affectent notre imagination (*a*): donc le ſujet de ces accidens divers eſt *l'action* ou le mouvement.

Réponſe. Si cette théorie étoit vraie, elle prouveroit que le mouvement lui-même n'eſt pas réellement dans la matiere, mais dans nos ſens ou dans notre imagination : cette conſéquence nous ſeroit plus favorable qu'à nos adverſaires.

Mais ils jouent ſur une équivoque. Les qualités ſenſibles des corps ſont tout à la fois en eux & en nous, mais en différens ſens. Quand je dis, *j'ai chaud*, & *ce fer eſt chaud*, le terme de *chaleur* n'a pas la même ſignification; dans le premier ſens, il exprime une ſenſation qui eſt en moi; dans le ſecond, une diſpoſition ou qualité du

(*a*) Toland, *ibid.* p. 124.

fer, capable de produire en moi cette ſenſation : l'un exprime la cauſe, l'autre l'effet ; la cauſe eſt dans le fer, l'effet eſt en moi : il en eſt de même de toute autre qualité ſenſible.

La *chaleur*, dans ſon double ſens, ſuppoſe du mouvement dans le fer & en moi. De même que je ne ſuis pas la cauſe de celui que j'éprouve, le fer n'eſt pas la cauſe non plus de celui qui ſe paſſe dans ſes parties, il lui vient d'une cauſe étrangere. Il n'eſt pas vrai que la *chaleur*, ainſi conçue, ne ſoit autre choſe que le mouvement que j'éprouve. Bâtir un ſyſtême ſur le double ſens d'un mot, c'eſt très-mal raiſonner.

§. V.

Troiſieme Objection. Les mouvemens particuliers, directs, circulaires, lents, rapides, &c. ne ſont que des modifications du mouvement général, *qui eſt leur ſujet* ; ce ſujet ne peut pas être entiérement imaginaire, donc il eſt quelque choſe de réel & de poſitif. Les premiers ſont de purs accidens, dont le ſecond eſt l'eſſence même du corps (*a*).

(*a*) Toland, 5e. Lettre, §. 17 & 21.

Réponſe. Cet argument eſt la baſe du ſyſtême de Spinoſa; pour le réfuter, il ſuffit de le rendre intelligible.

Selon tous les Philoſophes ſenſés, le ſujet des accidens ou des modes, eſt la ſubſtance même qu'ils modifient; le ſujet des qualités ſenſibles eſt le corps même ou la ſubſtance corporelle.

Comme les termes nous manquent ſouvent pour exprimer nos penſées, nous enviſageons quelquefois une qualité abſtraite, comme le ſujet d'une autre qualité; c'eſt un abus des termes. Ainſi, nous diſons que la figure en général eſt *modifiée* par le cercle, le quarré, le triangle, &c. que le mouvement en général eſt modifié ou déterminé par le mouvement direct, circulaire, horizontal, perpendiculaire, &c. que l'étendue en général eſt modifiée par la longueur, la largeur, la profondeur ou l'épaiſſeur. S'enſuit-il que la figure en général, le mouvement en général, l'étendue en genéral, ſoient *des ſujets réels & poſitifs*, & non de ſimples notions abſtraites? Toland & Spinoſa le prétendent; ils pouſſent la folie juſqu'à dire que tous les corps particuliers ne ſont que des modifica-

tions de l'étendue : ainſi, ſelon eux, la ſubſtance eſt une modification de ſes qualités : c'eſt renverſer toutes les notions philoſophiques. Tout ſyſtême de matérialiſme eſt fondé ſur la méthode de réaliſer des abſtractions.

§. VI.

Quatrieme Objection. Tout eſt en mouvement dans l'univers ; aucune particule de matiere n'eſt dans un repos abſolu ; l'eſſence de la nature ou de la matiere, eſt donc d'agir (*a*). Le mouvement eſt ſi néceſſaire, qu'il ne ſe perd jamais de forces motrices dans la nature.

Réponſe. Toland convient lui-même que la conſéquence eſt fauſſe (*b*) : il s'enſuit ſeulement que Dieu a imprimé & conſervé le mouvement à toutes les parties de la matiere. En effet, nos adverſaires ſont forcés d'avouer : 1°. que nous ne connoiſſons point l'eſſence ni la vraie nature de la matiere (*c*) ; il y a donc au moins de la témérité à décider

(*a*) Toland, 5e. Lettre, §. 21. Syſtême de la Nat. tome I, c. 2. Dial. ſur l'ame, p. 159.
(*b*) Toland, *ibid.* §. 15.
(*c*) Syſt. de la Nat. *ibid.*

que le mouvement lui eſt eſſentiel : 2°. que les modifications de la matiere ſont paſſageres & contingentes. Ont-ils prouvé que le mouvement n'eſt pas une modification ? 3°. Toute particule de matiere eſt dans un lieu ; s'enſuit-il que le lieu eſt eſſentiel à la matiere ? 4°. Lorſque vingt mille hommes ſont tués ſur un champ de bataille, ce ſont vingt mille forces motrices de moins dans la nature.

Mais il s'agit de prouver qu'aucune particule de matiere n'eſt dans un repos abſolu.

Nos adverſaires alleguent, en premier lieu, le mouvement de diſſolution, en vertu duquel tous les corps ſe décompoſent & ſe détruiſent à la longue (*a*). Cependant ils obſervent eux-mêmes que cela ſe fait par l'impulſion ou le choc d'autres corps environnans & pénétrans : le mouvement de diſſolution vient donc d'une cauſe étrangere au corps qui ſe diſſout.

Ils oppoſent, en ſecond lieu, la gravitation, & la *force d'inertie*, par laquelle un corps réſiſte à l'impulſion que

(*a*) Les mêmes, aux mêmes endroits.

l'on veut lui donner : mais ils avouent que la cauſe de la gravitation eſt inexplicable (*a*). Toland convient qu'elle eſt accidentelle aux corps, puiſqu'un corps peſe moins dans l'éloignement du centre, que dans ſa proximité.

En troiſieme lieu, on cite *l'attraction*; c'eſt par elle, dit-on, que les parties des corps ſe rapprochent, ſe tiennent, forment une maſſe ſolide (*b*). Viſion pure. Nous concevons auſſi aiſément la conſiſtance & la ſolidité d'une maſſe, par le repos abſolu de ſes parties, que par une attraction, des efforts, des *niſus*, des actions & des réactions, deſquelles il ne réſulte que le repos. Appeller *mouvement* la cauſe du repos, c'eſt ſe contredire. Lorſqu'un corps eſt réduit en poudre, les parties ne s'attirent plus; comment l'attraction peut-elle leur être eſſentielle?

Reſte enfin la fermentation; le mouvement s'engendre dans les mixtes, ſans qu'aucune cauſe extérieure y con-

---

(*a*) Syſtême de la Nat. tome I, c. 4, p. 41: c. 8, p. 118.

(*b*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 2. Toland, §. 19 & 21.

tribue (*b*). La vérité eſt que nous n'en ſavons rien. Quand on ſuppoſeroit que la fermentation des mixtes vient de la gravité, de l'attraction, de l'élaſticité des atomes de ces mixtes, combinées enſemble, ou de l'air, de l'eau & du feu mêlangés, nous n'en ſerions pas plus avancés. La cauſe de la gravité, &c. eſt inconnue. Quand le mouvement ſeroit eſſentiel aux trois élémens fluides, il ne s'enſuivroit pas qu'il l'eſt auſſi aux corps ſolides ; il s'enſuivroit plutôt le contraire. Si toute matiere étoit eſſentiellement en mouvement, tous les corps ſeroient neceſſairement en fermentation ; c'eſt ce qui n'eſt point.

§. VII.

Cinquieme Objection. Il n'y a aucun rapport, aucune analogie entre l'eſprit & la matiere ; nous n'avons point d'idée d'une ſubſtance ſpirituelle, encore moins de ſon action ; comment admettre ce que nous ne concevons pas ?

Réponſe. Les matérialiſtes ne conçoivent pas mieux comment un corps

(*a*) *Ibid.* Toland, §. 15 & ſuiv.

meut un autre corps (*a*) ; cependant ils l'admettent. Nous ſommes convaincus de ce fait par nos ſens ; & nous le ſommes par la *conſcience* que l'eſprit meut la matiere. L'eſſence de la matiere eſt encore plus inconcevable que celle de l'eſprit ; ils ſont forcés d'en convenir. La matiere ne nous eſt connue que par ſes qualités ſenſibles, par l'impreſſion qu'elle fait ſur nos ſens, & non autrement : l'eſprit nous eſt connu par le ſentiment intérieur que nous avons de ſes opérations. Les matérialiſtes ne connoiſſent la matiere, qu'en lui attribuant, malgré leur conſcience, toutes les propriétés de l'eſprit.

Celui-ci eſt actif; la matiere eſt paſſive ; l'un a la force de mouvoir, l'autre la capacité d'être mue. L'*action* eſt un mode indiviſible ; elle ne peut paſſer d'un être à un autre par communication : tout être diviſible en eſt donc incapable. Il n'y a point d'action où il n'y a point de ſpontanéité, la matiere n'en eſt pas ſuſceptible.

Nous ne pouvons avoir une idée nette

(*a*) Syſtême de la Nat. tome I, c. 4, p. 44 : Tome II, c. 4, p. 136.

du mouvement, ſans comparer le mouvement ſpontané avec le mouvement acquis ; ne vouloir admettre que le dernier, c'eſt rendre ſa nature plus inconcevable.

Pour admettre l'exiſtence de Dieu & des Eſprits, un matérialiſte veut les voir & les toucher : a-t-il vu la matiere magnétique, la matiere électrique, la matiere ignée dans les mixtes, la matiere élaſtique, &c ? Il les admet cependant ſur la foi de leurs opérations.

Sixieme Objection. Il y a contradiction à ſuppoſer qu'un eſprit ſans étendue puiſſe exiſter dans l'étendue, & mouvoir la matiere qui a de l'étendue (*a*). *Etendue* & *non étendue*, ſont contradictoires : l'action de l'un ſur l'autre, la relation de l'un à l'autre renferment donc contradiction.

Réponſe. Si nous diſions : pénétrable & impénétrable ſont contradictoires ; donc il y a contradiction que le corps impénétrable exiſte dans l'eſpace ou dans l'étendue pénétrable. Solide & non ſolide ſont contradictoires ; donc

(*a*) Syſtême de la Nat. tome II, c. 7, Note, p. 195. Dial. ſur. l'Ame, p. 48.

il eſt abſurde qu'un corps non ſolide, tel que la lumiere, puiſſe agir ſur des corps ſolides & opaques : que répondroient nos adverſaires à de pareils argumens ?

Selon eux, il répugne autant à l'eſſence de Dieu, pur Eſprit, d'avoir créé & de mouvoir la matiere, qu'il répugne à ſa juſtice de commettre un crime (*a*). Nouvelle abſurdité. La création & le mouvement de la matiere ſont néceſſairement l'effet d'une *volonté ;* la volonté répugne-t-elle à l'eſſence de l'eſprit, comme le crime répugne à la notion de la juſtice ?

Tous leurs ſophiſmes n'aboutiſſent qu'à réaliſer des abſtractions, des qualités occultes, des efforts, des *niſus*, par leſquels les corps tendent à changer de place, & en vertu deſquels ils n'en changent jamais, à moins qu'ils ne ſoient mûs d'ailleurs. Ils conviennent que ſi tout étoit *in niſu*, il y reſteroit éternellement, ce qui ſeroit une mort univerſelle (*b*) ; & ils nous donnent

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 7, Note, p. 195.

(*b*) *Ibid.* tome I, c. 2, Note, p. 30.

cette cauſe de mort pour le principe de la vie, & du mouvement de la nature. Aveugles, admettez un Dieu ; vous n'aurez plus de contradictions à dévorer.

ARTICLE IV.

Des loix du mouvement, & de la relation conſtante des cauſes naturelles, avec leurs effets ; premiere démonſtration phyſique de l'exiſtence de Dieu.

§. I.

UNE des vérités ſur leſquelles Moïſe a le plus inſiſté, eſt que tout ce qui exiſte eſt l'effet d'une volonté libre du Créateur. *Dieu dit : que cela ſoit, & cela fut ainſi.* Voilà la cauſe unique de tous les phénomenes. Dieu a ſu parfaitement ce qu'il faiſoit ; il a borné comme il lui a plu l'efficacité de ſon pouvoir & de ſon action ; l'intelligence, la ſageſſe, le choix, ont préſidé à ſon ouvrage : *Dieu vit ce qu'il avoit fait, & tout étoit bien.* Vainement un Philoſophe ſe ſcandaliſe de ce que Moïſe fait

agir Dieu à la maniere d'un homme; il ne pouvoit mieux peindre l'opération d'une cauſe libre & intelligente.

» Il y a des loix dans l'univers, dit » un profond Métaphyſicien; ſans elles » il ne pourroit ſe conſerver: les ma- » térialiſtes en conviennent. Où ſont » ces loix? Dans notre eſprit? elles » n'opéreroient rien ſur les corps. Dans » les corps mêmes? On ne peut le con- » cevoir. Comme *loix*, ce ſont les idées » d'une intelligence, comme univer- » ſelles; ce ſont les idées d'une intel- » ligence immenſe; comme néceſſi- » tantes, ce ſont les idées adoptées par » une volonté qui opere par le ſeul » vouloir; comme deſtinées à produire » des effets contingens, ce ſont des » idées qui ont pu ne pas être réali- » ſées; enfin, comme concourantes à » l'unité harmonique de l'univers, ce » ſont les idées de celui qui a ordonné » le ſyſtême du monde (*a*) «.

Pour ne pas nous former des notions fauſſes, rentrons encore en nous-mêmes.

(*a*) Témoignage du Sens intime, tome II, p. 109.

Je diſtingue clairement ce que je fais avec *intelligence* & avec deſſein, d'avec ce que je fais *par haſard*, ſans deſſein & ſans connoiſſance. Lorſqu'avec des dés francs, j'amene rafle de ſix, c'eſt un coup de haſard; ſi j'avois des dés pipés, dans lequel le centre de gravité eût été placé exprès pour amener cette combinaiſon, ce ne ſeroit plus un haſard. Dans l'un & l'autre cas, le rafle de ſix eſt un effet néceſſaire; dans le premier, elle a réſulté néceſſairement de l'impulſion que j'ai donnée aux dés; dans le ſecond, elle eſt venue de la maniere dont le centre de gravité étoit placé. Mais, dans le premier cas, je ne connoiſſois pas l'impulſion qu'il falloit donner aux dés pour amener rafle de ſix; dans le ſecond, je ſavois qu'elle arriveroit, à cauſe de la maniere dont le centre de gravité étoit placé.

Lorſqu'une tuile, détachée d'un toit par un coup de vent, frappe un paſſant dans la rue, c'eſt un cas fortuit, un coup de haſard; non parce que la cauſe eſt inconnue, on ſait bien que c'eſt le vent, non parce qu'elle eſt contingente, le vent agit néceſſairement; mais

parce qu'elle eſt privée de connoiſſance, incapable d'agir à deſſein, & parce que ce coup eſt imprévu de la part de celui qui l'a reçu. Lorſque c'eſt un couvreur qui a jeté la tuile, s'il ne ſavoit pas qu'il y eût un homme dans la rue, c'eſt encore un coup de haſard, parce que le couvreur, quoique cauſe intelligente, ne prévoyoit pas l'effet de ſon action. S'il avoit jeté la tuile exprès pour bleſſer le paſſant, ce ne ſeroit plus un haſard, mais un deſſein formé de la part du couvreur. Pour juger de ce qui eſt fortuit, ou de ce qui ne l'eſt pas, l'on fait attention à la connoiſſance, à l'intention, à la prévoyance, au deſſein de la cauſe, & non à la néceſſité ou à la contingence de ſon action.

§. II.

Le *haſard* n'eſt donc point l'oppoſé de la *néceſſité*, comme le prétendent les matérialiſtes (*a*), mais l'oppoſé de l'intelligence; ce n'eſt point un effet dont nous ne diſcernons pas la cauſe,

(*a*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Atomes*, p. 331. Syſt. de la Nat. tome I, p. 69. Tome II, c. 5, p. 160.

comme le définiſſent d'autres Philoſophes (*a*) ; mais c'eſt l'effet d'une cauſe qui ne connoît pas ce qu'elle fait (*b*). Les cauſes de la gravitation, de l'électricité, du magnétiſme, &c. nous ſont inconnues : ces effets ne ſont cependant pas *fortuits :* ils ne viennent point du haſard, puiſqu'ils arrivent réguliérement ; c'eſt la rafle des dés pipés. Dire que dans ce monde rien ne ſe fait au haſard, parce que tout ſe fait néceſſairement, c'eſt ſe jouer de ceux qui n'entendent pas les termes.

Agir avec *ordre* ou avec *intelligence*, ſont deux expreſſions équivalentes ; l'ordre n'eſt autre choſe que la correſpondance des moyens avec la fin. Un agent qui ſe propoſe un but, & qui prend les moyens propres à l'y conduire, agit avec ordre ; s'il prend des moyens oppoſés au but qu'il ſe propoſe, ou qu'il doit ſe

(*a*) Encyclop. *Haſard.* Syſtème de la Nat. tome II, c. 5. p. 160. Traité des premieres vérités, n. 254.

(*b*) Les anciens peignoient la Fortune avec un bandeau ſur les yeux ; ils définiſſoient le haſard, la cauſe imprévue de ce qui arrive ſans deſſein dans les choſes mêmes que l'on fait à deſſein. Plutarque, *de Fato.* Cic. de Off. l. 1, n. 103.

propoſer, c'eſt un *déſordre*, puiſque c'eſt ou défaut de connoiſſance, ou défaut de puiſſance, ou défaut de volonté.

Dès que nous voyons des effets réguliers, des phénomenes conſtans, du deſſein, de l'ordre, de la relation entre les moyens & la fin, il nous eſt auſſi impoſſible de les attribuer à une cauſe aveugle, au haſard, à la matiere privée de connoiſſance, que de confondre ce que nous faiſons ſans deſſein avec ce que nous faiſons de propos délibéré. Attribuer à la matiere inanimée tout ce que pourroit faire un agent doué d'intelligence, c'eſt le comble de l'abſurdité.

Pour juger qu'il y a de l'ordre & du deſſein dans un compoſé, il n'eſt pas néceſſaire de connoître toutes les fins que l'Auteur a pu ſe propoſer; ſouvent il ſuffit d'enviſager le tout, & de voir la relation des parties. Ainſi, à l'aſpect de l'intérieur d'une montre, ſans en comprendre le jeu, on voit déja qu'une partie eſt faite pour l'autre. Quand on la voit marcher, on juge que chaque partie contribue à ſon mouvement. En conſidérant que l'aiguille marque les heures, on comprend qu'elle eſt deſtinée à meſurer le temps. L'ouvrier ſans doute

a eu en vue ſon profit, ſa réputation, &c. mais il n'eſt pas néceſſaire de connoître cette derniere fin, pour affirmer que c'eſt un être intelligent, que la montre ne s'eſt pas faite par haſard.

Dans une montre, aucune partie ne produit ſon effet par haſard, quoiqu'elle ne ſache pas ce qu'elle fait; parce que l'ouvrier qui a compoſé le tout, a dirigé chaque partie au but auquel elle doit ſervir. Qu'elle produiſe ſon effet néceſſairement ou non, cela ne fait rien à la queſtion.

§. III.

Si les matérialiſtes s'entendoient eux-mêmes, ils ne ſe permettroient pas des contradictions ſi fréquentes. L'un d'entr'eux admet dans la nature des loix conſtantes, un plan général, des rapports mutuels, une tendance générale, un but commun; ce ſont ſes expreſſions (*a*): enſuite il décide qu'il n'y a dans le monde ni intelligence, ni haſard, ni ordre, ni déſordre, ni bien, ni mal, parce que tout ſe fait néceſſairement.

(*a*) Syſtême de la Nat. tome I, c. 4, p. 48 & ſuiv.

Demandez-

Demandez-lui : Qui fait jouer l'aiguille, le balancier, les roues, les pignons, la chaîne, le reſſort de cette montre ? Il répond gravement, c'eſt la montre. Mais la montre n'eſt pas un être diſtingué de ſes parties. N'importe ; l'eſſence propre de chaque partie eſt de faire ce qu'elle fait, & l'eſſence propre de la montre eſt de faire aller le tout comme il va. Si vous n'êtes pas ſatisfait, tant pis pour vous. La nature ou l'univers, c'eſt la montre ; les corps particuliers ſont les roues & les pignons : concevez le reſte ſi vous pouvez.

Nous ne jugeons, diſent les matérialiſtes, de l'ordre ou du déſordre de l'univers, que par rapport à nous ; mais ce qui nous eſt nuiſible eſt utile à d'autres êtres. Lorſque l'homme meurt, les parties dont il étoit compoſé ſervent à la formation d'autres êtres ; quand le globe entier ſeroit détruit, ce déſordre n'aboutiroit qu'à former un ordre nouveau, à donner au tout une autre forme.

Nous appellons intelligens les êtres ſemblables à nous, qui penſent, qui agiſſent, qui ont des organes comme nous : Dieu ou la nature entiere ſont-ils faits ainſi ? La nature ou le *tout* ne peut

avoir une fin, un but diſtingué de lui, puiſqu'il n'y a rien hors de lui. Rien n'eſt donc poſitivement ni bien ni mal, puiſque tout eſt néceſſaire; le haſard n'eſt qu'un mot qui ne ſignifie rien (*a*).

Réponſe. Oublions la contradiction entre cette déciſion & ce qui a précédé. Il eſt faux que nous ne jugions de l'ordre & du déſordre que par rapport à nous : quand une montre ne ſerviroit à rien, quand ce ſeroit un inſtrument meurtrier, nous penſerions encore qu'il y a de l'ordre, de l'intelligence, du deſſein dans ſa conſtruction. Il en eſt de même des plantes venimeuſes, des animaux nuiſibles, du tonnerre, des orages, &c.

Dès qu'un être agit d'une maniere conſtante & qui indique un deſſein, qu'il ſoit conſtruit comme on voudra, fût-ce un polype, un ver, un ciron, nous jugeons, ou qu'il eſt intelligent, ou qu'il eſt dirigé par une intelligence.

La *nature* priſe pour la matiere ſeule eſt incapable d'avoir un but; donc les

(*a*) Syſtême de la Nat. tome I, c. 4, 5, 6. Tome II. c. 5, p. 152. Le Bon Sens, §. 43. 44. Spinoſa & Boulainv. p. 75. Traité des Trois Impoſt. c. 2, &c.

matérialiſtes déraiſonnent, quand ils lui attribuent une tendance, un plan général, un but commun. Mais ſon Créateur qui exiſtoit avant elle, a eu un but en lui donnant l'être; & il a donné un but à chacune des parties dont il l'a compoſée.

Si l'*intelligence* ſignifie quelque choſe, le *haſard* qui en eſt l'oppoſé, a auſſi un ſens très-clair. C'eſt la *néceſſité* qui eſt un mot vuide de ſens, puiſque les matérialiſtes ne peuvent ni l'expliquer, ni en donner la raiſon.

§. IV.

En quel ſens peut-on dire que *tout eſt néceſſaire* (*a*)? N'oublions pas la diſtinction entre la néceſſité *abſolue* dont le contraire renferme contradiction, & la *néceſſité de conſéquence*, qui vient de la volonté d'une cauſe puiſſante à laquelle les êtres créés ne peuvent réſiſter.

Nous connoiſſons pluſieurs loix du mouvement conſtantes & invariables, ſur leſquelles porte la certitude des ex-

(*a*) Encyclopédie, *Ethiopiens*, *Fortuit*, *Jamais*, *Imparfait*, *Philoſophie des Romains*, *Population*, *Viciſſitude*, *Volonté*, &c.

périences de phyſique & de toutes nos obſervations. Un corps mû tend toujours à décrire une ligne droite, & la ſuit, à moins qu'il ne rencontre un obſtacle. S'il frappe un autre corps mobile, il lui communique du mouvement par le choc, & il en perd à proportion de ce qu'il lui en donne. Un corps grave qui tombe, accélere le mouvement dans ſa chûte, ſelon la progreſſion des nombres impairs, un, trois, cinq, ſept, &c. Point d'exception à ces regles.

Cela eſt-il néceſſaire de néceſſité abſolue? Aucun Philoſophe ne peut démontrer qu'il y auroit contradiction, ſi un corps mu ſuivoit une ligne courbe, ſi le choc ne communiquoit point de mouvement, ſi le corps qui tombe n'accéléroit point ſa chûte. Il ne peut donc y avoir ici qu'une néceſſité de conſéquence qui réſulte de la volonté de celui qui a fait toutes choſes, à laquelle les êtres créés ne peuvent ſe ſouſtraire. Cette volonté eſt *néceſſitante* pour eux, mais elle n'étoit pas néceſſaire pour lui.

Quand nous parcourrions tous les phénomenes de la nature, tous les effets des cauſes phyſiques, tout ce qui arrive dans l'univers, nous ne parviendrions

jamais à y découvrir d'autre néceſſité ; ni à démontrer que les phénomenes contraires renferment contradiction. L'axiome, *tout eſt néceſſaire*, ou ne ſignifie rien, on veut dire que tout eſt comme Dieu a voulu qu'il fût.

» Les ſix planetes principales, dit » Newton, décrivent autour du ſoleil » des cercles dont il eſt le centre, & ſur » un plan à peu près ſemblable. Tous » ces mouvemens réguliers ne viennent » d'aucune cauſe mécanique, puiſque » les cometes ſuivent un plan différent. » Ce ſyſtême magnifique du ſoleil, des » planetes & de cometes, n'a pu être » enfanté que par la volonté & par le » pouvoir d'une intelligence toute-puiſ- » ſante (*a*) «. Quelle contradiction y auroit-il que la terre tournât d'orient en occident; que ſon mouvement fût plus lent ou plus rapide; que le pain ceſſât de nous nourrir, le feu de nous brûler, l'eau de nous déſaltérer, l'air de nous rafraîchir ?

De toutes les preuves de l'exiſtence de Dieu, celle des cauſes finales étoit la plus forte aux yeux de Newton; il

(*a*) In fine Princip. Math. Phil. Nat.

ne trouvoit point de raiſonnement plus convaincant que celui de Platon : » Vous » jugez que j'ai une ame intelligente, » parce que vous appercevez de l'or- » dre dans mes paroles & dans mes » actions; jugez donc, en voyant l'or- » dre de ce monde, qu'il y a une ame » ſouverainement intelligente (*a*) «.

» D'une néceſſité phyſique & aveu- » gle, dit-il encore, qui ſeroit par-tout » & toujours la même, il ne pourroit » ſortir aucune variété dans les êtres; la » diverſité que nous y voyons, ne peut » venir que des idées & de la volonté » d'un Etre qui exiſte néceſſairement «.

Un matérialiſte répond que la variété des effets vient de la diverſité des cauſes ; & celles-ci ſont différentes, parce qu'elles n'ont pas la même eſſence ni les mêmes propriétés (*b*).

Mais pourquoi n'ont-elles pas la même eſſence, ſi toutes ſont néceſſaires? La néceſſité admet-elle de la variété? Elle n'eſt donc pas abſolue. Nous avons démontré que l'Etre néceſſaire eſt eſſentiellement unique.

(*a*) Elém. de la Philoſ. de Newton, 1. part. c. 1.

(*b*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 5, p. 159.

§. V.

Epicure disoit que l'univers est l'effet du hasard ou du concours fortuit des atomes ; ses disciples modernes ont cru pallier cette absurdité, en disant que tout est un effet du *concours nécessaire de élémens.* C'est rassembler deux inepties au lieu d'une. Il faudroit prouver d'abord que ce concours est nécessaire de nécessité absolue, & qu'il y auroit contradiction s'il se faisoit autrement ; en second lieu, que cette nécessité fausſement supposée peut suppléer au défaut d'intelligence dans la matiere ; qu'une cause aveugle peut faire, lorsqu'elle agit nécessairement, tout ce que fait une cause douée de connoissance. Voilà ce que les matérialistes ne feront jamais concevoir.

On leur demande si des lettres jettées au hasard peuvent produire l'Iliade : non, répondent-ils. » Mais autant » vaudroit demander si l'on peut pro» duire un discours avec le pied. Un » cerveau modifié d'une certaine ma» niere est la seule matrice dans laquelle » un poëme puisse être conçu. On seroit » étonné si cent mille dés sortis d'un

» co..ıet amenoient cent mille *ſix* ; mais
» ſi c'étoit tous des dés *pipés*, on ceſ-
» ſeroit d'être ſurpris. Eh bien ! les mo-
» lécules de matiere ſont *pipées* par la
» nature pour les différentes produc-
» tions... Le germe humain ne ſe dé-
» veloppe point au haſard ; il ne peut
» être conçu & formé que dans le ſein
» d'une femme... Tous les ouvrages de
» la nature ſe font d'après *des loix cer-*
» *taines*, uniformes, invariables.... Nous
» pouvons les ignorer ; mais les mots
» *Dieu*, *eſprit*, *intelligence*, &c. ne re-
» médieront point à notre ignorance ;
» ils ne feront que la redoubler, en nous
» empêchant de chercher les cauſes natu-
» relles des effets que nous voyons (*a*)«.

Réponſe. Sublime effort de génie 1°. Cent mille dès peuvent ils être pipés par haſard ou néceſſairement, ſans que l'intelligence y ſoit entrée pour rien ? 2°. Des *loix certaines* ſont-elles l'ouvrage du haſard ou de la néceſſité ? 3°. Selon l'Auteur, ces loix ſont certaines, uniformes, invariables, parce qu'elles ſont néceſſaires ; & les eſſences des corps ſont variées à l'infini, parce

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 5, p. 162.

qu'elles ſont encore néceſſaires : ainſi la néceſſité abſolue eſt tout à la fois variée & invariable. 4°. Il dit ailleurs que la production d'un homme, *indépendamment des voies* ordinaires, n'eſt pas plus merveilleuſe que celle d'un inſecte avec de la farine & de l'eau ; que la fermentation & la putréfaction produiſent viſiblement des animaux vivans. 5°. S'il faut des germes, ſont-ils auſſi le réſultat du haſard & de la néceſſité ? Dans ce cas, il faut démontrer *à priori*, pourquoi il y a plus de proportion entre un cerveau bien organiſé & un poëme, qu'entre un diſcours éloquent & un coup de pied. 6°. Quand la ſuppoſition d'un Dieu ne remédieroit point à notre ignorance, des abſurdités & des contradictions y remédient encore moins ; c'eſt comme ſi l'on diſoit que la notion d'un horloger ne ſert de rien pour expliquer comment ſe fait un montre.

Quoique la croyance d'un Dieu Créateur, conſervateur & moteur du monde, ne nous faſſe pas concevoir tout le mécaniſme de ce grand ouvrage, elle ſa-

(a) Syſt. de la Nat. tome I, c. 2, p. 23. Lucrece, l. 5, ℣. 803.

tisfait & tranquilliſe un eſprit droit; elle donne du moins une premiere raiſon de tout; loin de nous détourner de rechercher les cauſes des phénomenes, elle nous y excite par le déſir de mieux connoître la ſageſſe de l'ouvrier qui a tout arrangé; & plus nous avançons dans cette recherche, plus nous nous écrions avec le Pſalmiſte : Que vos » ouvrages, Seigneur, ſont magnifi» ques ! que vos vues ſont profondes » & admirables (*a*) « !

Depuis que les matérialiſtes ont renié Dieu, quelle découverte ont-ils faite dans la nature ? Cette ſecte a toujours été la plus ignorante en fait de phyſique. Ce n'eſt pas à l'école d'Epicure ni de Spinoſa que Rédi, Malpighi, Newton, Réaumur, Haller, Buffon, ſe ſont formés.

§. VI.

Comme les lettres de l'alphabet ſont *pipées* pour former des mots, un autre Philoſophe ſoutient que l'Enéïde peut être le réſultat de caracteres jetés au haſard; voici ſon raiſonnement. Le pre-

(*a*) Pſ. 91, ℣. 6.

mier mot de l'Eneïde, *arma*, n'eſt compoſé que de quatre lettres; elles ne peuvent recevoir que vingt-quatre combinaiſons différentes : il y a donc à parier qu'en multipliant les jets, on amenera la combinaiſon *arma;* donc, en multipliant toujours, on peut former le premier vers; donc le livre entier. Telle eſt l'analyſe des ſorts (*a*).

Réponſe. Remarquons d'abord le bon ſens des ſuppoſitions de l'Auteur. 1°. Il faut que le haſard ait formé des lettres, ait inventé l'art d'écrire : 2°. que ces caracteres ſoient de la même langue; ſi les uns ſont Hébreux, les autres Arabes ou Chinois, il n'y aura plus d'écriture liſible : 3°. il faut qu'ils ſoient imprimés ſur des corps réguliers, au moins ſur des cubes, afin qu'en tombant ils prennent une aſſiette fixe, & préſentent une ſurface : 4°. qu'ils ſoient raſſemblés dans un même lieu. S'ils ſont jetés par un coup de vent dans une vaſte campagne, on n'en réunira pas le demi-quart : 5°. qu'ils reçoivent une quantité de mouvement à peu près

(*a*) Vues Philoſ. de Prémontval, tome II, p. 329. Penſées Philoſ. n. 21.

égale, autrement ils ſeront emportés à cent toiſes les uns des autres. Si toutes ces ſuppoſitions arrivent par haſard, ce ſont autant d'abſurdités. N'importe ; admettons-les pour un moment.

Eſt-il vrai que les quatre lettres *arma* ne puiſſent recevoir que vingt-quatre combinaiſons ? 1°. Si elles ſont imprimées ſur des cubes, il faut qu'elles le ſoient ſur les ſix faces ; ſans cela, au lieu du côté marqué A, le cube peut préſenter cinq côtés blancs. Au lieu de quatre faces imprimées, il en faut vingt-quatre. 2°. Ces lettres ne peuvent former que vingt-quatre combinaiſons dans l'ordre ſucceſſif & ſur la même ligne ; mais chaque lettre en tombant peut ſe trouver tournée de haut en bas, de droite à gauche, &c. 3°. Au lieu de ſe ranger en ligne horizontale, elles peuvent ſe placer en ligne perpendiculaire, en triangle, en demi-cercle, &c. dès-lors plus d'écriture. Que l'on juge du réſultat lorſqu'en multipliant les lettres, les mots, les lignes, on augmentera les difficultés à l'infini. C'eſt faire trop d'honneur à cette folle ſuppoſition, que de la réfuter ſérieuſement.

§. VII.

Au lieu de voir aucune *néceſſité* dans la nature, les ſceptiques n'y voyent pas ſeulement de la certitude, mais tout au plus de la probabilité (*a*). Il n'y a rien, diſent-ils, dans la nature d'une boule de marbre, qui nous apprenne évidemment qu'elle tombera plutôt que de demeurer ſuſpendue en l'air, ou qu'en frappant contre une autre elle lui communiquera le mouvement. Le contraire eſt très-poſſible, & ne renferme aucune contradiction. Le pain que j'ai mangé me nourriſſoit hier; le fera-t-il encore aujourd'hui? Il n'y a point de néceſſité; ſa nature pourroit avoir changé, ſans qu'il fût arrivé aucune altération dans ſes qualités ſenſibles : alors ſes effets ne ſeroient plus les mêmes. L'expérience ne peut me rien apprendre, ſinon que tel effet arrive ordinairement à la ſuite de telle circonſtance; mais il ne répugne en

(*a*) Hume, tome II, 4e. Eſſai & ſuiv. Dict. Philoſ. *Certitude.* De l'Eſprit, 1. Diſc. c. 1, tome I, p. 22, 23.

aucune façon que ce cours des choſes ſoit changé.

De même, après avoir obſervé la *co-exiſtence conſtante* de la chaleur avec la flamme, nous avons conclu que l'une étoit l'effet de l'autre; mais nous ne voyons aucune *liaiſon néceſſaire* entre l'une & l'autre. Il en eſt de même de toutes les cauſes phyſiques.

Rien n'eſt donc plus obſcur & plus incertain que les idées de *néceſſité*, de *pouvoir*, de *force*, d'*énergie*, de *liaiſon néceſſaire*. Elles dérivent uniquement de la co-exiſtence de telles qualités ſenſibles des corps avec tels phénomenes, & de l'habitude que nous avons contractée d'inférer l'exiſtence des uns de l'exiſtence des autres; mais cette uniformité & cette habitude ne formeront jamais une démonſtration. *Co-exiſtence* & *liaiſon néceſſaire* ne ſont pas la même choſe.

Nous attendrons long-temps, avant de voir les ſceptiques victorieuſement réfutés par leurs adverſaires. Cette conteſtation dure depuis deux mille ans, ſans que les uns ni les autres ayent avancé ou reculé d'un pas. L'un crie, *tout eſt néceſſaire;* l'autre répond froi-

dement, *tout n'eſt que probable.* Epicure ſurvient, & dit, *tout eſt l'effet du haſard;* un quatrieme réplique, *le haſard n'eſt qu'un mot, c'eſt la néceſſité qui eſt la mere du monde*, bien entendu qu'elle a enfanté de toute éternité : comme ſi la *néceſſité* étoit autre choſe qu'un mot, quand on ne peut pas la démontrer.

Contre toutes ces viſions nous avons une démonſtration claire. La matiere n'eſt point éternelle ni néceſſaire, elle eſt bornée, puiſque le monde a des bornes; aucune de ſes propriétés, aucun de ſes attributs ne ſont néceſſaires, puiſqu'ils changent. Elle a donc commencé d'être, & ſon exiſtence n'a pu commencer que par création; autrement il faudroit dire qu'elle exiſtoit avant d'exiſter, ce qui eſt abſurde. Dans l'arrangement de la matiere il y a des marques de relation, d'ordre, de deſſein, auſſi évidentes que dans les productions des arts les plus parfaites : donc il vient d'une intelligence ou d'une cauſe qui ſait ce qu'elle fait. Cet arrangement n'eſt point néceſſaire, puiſqu'un arrangement différent ne renferme aucune contradiction : donc il eſt l'ouvrage

d'une volonté libre, & d'un choix qu'elle a fait. Elle n'y changera rien ſans raiſon, parce qu'il eſt bien, & que cette volonté n'eſt ni folle, ni inconſtante, ni malfaiſante : c'eſt un Etre plein de ſageſſe & de bonté; nous n'avons pas à nous plaindre de ſon gouvernement.

ARTICLE V.

Dieu eſt le principe de la vie dans les corps animés : ſeconde démonſtration phyſique de ſon exiſtence.

§. I.

QU'EST-CE que la vie de l'homme? C'eſt, diſent nos livres ſaints, un ſouffle de la bouche du Créateur. Pour faire l'homme, Dieu forma un corps de terre; il lui ſouffla au viſage, l'homme devint un être vivant (*a*). Déja Dieu avoit tiré de la terre les animaux, & du ſein

(*a*) Gen. c. 2, ℣. 7. Nous avons prouvé, c. 1, art. 1, §. 2, qu'il n'eſt point queſtion là d'une ſouffle matériel.

des eaux les poiſſons & les oiſeaux. C'en eſt aſſez pour nous faire connoître l'Auteur de la vie; mais cela ne ſuffit pas pour ſatisfaire les Philoſophes.

La *vie* eſt un terme équivoque; ils en abuſent. Nous entendons par la vie d'une plante, la ſuite des mouvemens par leſquels ſon germe ſe développe, reçoit de nouveaux ſucs ou de nouvelles parties ſimilaires, & parvient au degré de croiſſance qui convient à ſon eſpece. Le principe de ces mouvemens ne paroît pas être dans la plante; nous le concevons très-bien par la ſeule action des cauſes extérieures.

A l'égard des animaux, la vie eſt non-ſeulement la chaîne des mouvemens qui leur ſont imprimés par les cauſes extérieures, mais la ſuite des mouvemens ſpontanés, dont le principe paroît être en eux-mêmes : ces mouvemens ſpontanés diſtinguent le corps animé de celui qui ne l'eſt pas. Quoique nous ne ſachions pas avec certitude ſi le principe des mouvemens des animaux eſt en eux ou hors d'eux, par conſéquent ſi leurs mouvemens ſont en rigueur ſpontanés ou non; l'analogie de leur conformation & de

leurs mouvemens avec les nôtres nous fait préſumer que ce principe eſt en eux.

La vie de l'homme eſt autre choſe. C'eſt non-ſeulement la chaîne des mouvemens qu'il reçoit des corps extérieurs, & dont il a le ſentiment ou la conſcience, non-ſeulement la ſuite des mouvemens ſpontanés qu'il produit lui-même, mais encore la ſuite de ſes penſées & de ſes volontés.

Vivre, dans la plante c'eſt être mû; dans l'animal, c'eſt ſentir & ſe mouvoir; dans l'homme c'eſt ſentir, ſe mouvoir, penſer & vouloir : nous ne parlerons ici que de la vie ſenſitive; la vie raiſonnable ou la penſée ſera l'objet de l'article ſeptieme.

Selon les matérialiſtes, » la vie eſt » l'aſſemblage des mouvemens propres » à l'être organiſé (*a*) «. Et quels ſont-ils, ſinon les mouvemens ſpontanés ? Imprimez toute autre eſpece de mouvement quelconque à une maſſe de matiere, vous n'aurez pas pour cela un être ſenſitif ni un animal. Puiſque, ſelon les

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 6, Note, p. 78.

matérialiſtes mêmes, la matiere eſt incapable du mouvement ſpontané, elle eſt auſſi incapable de la vie ou de la ſenſibilité. On a très-bien prouvé dans l'Encyclopédie, que l'être ſenſitif eſt un être ſimple (*a*); & nous le ferons voir ailleurs.

Selon eux, la matiere acquiert la ſenſibilité par l'*organiſation*; celle-ci, diſent-ils, eſt une certaine combinaiſon de la matiere, en vertu de laquelle ſes parties ſont plus propres à être mues les unes par les autres, & par les objets extérieurs (*b*). Mais nous avons beau concevoir la matiere arrangée comme on voudra, mue dans tous les ſens & avec toute la vîteſſe poſſible, il en réſultera tout au plus un fluide, tel que l'air, l'eau ou le feu. Ces élémens ne ſont point des êtres vivans. *Sentir* & *être mû*, ſont des notions fort différentes; tout ce qui ſent eſt mû ſans doute, mais tout ce qui eſt mû ne ſent pas.

(*a*) Art. *Evidence*, n. 42, 43.
(*b*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 8, p. 105.

§. II.

La queſtion eſt donc de ſavoir ſi toute matiere eſt par elle-même animée, vivante, douée de ſenſibilité. Sur ce point les matérialiſtes ne ſont pas décidés. » La ſenſibilité, diſent-ils, eſt, ou une » qualité qui ſe communique comme le » mouvement, & qui s'acquiert par la » combinaiſon, ou la ſenſibilité eſt in- » hérente à toute matiere (*a*) «. Il eſt fâcheux que dans une queſtion ſi importante, nous ne ſachions à quoi nous en tenir. Ils diſent que la matiere ignée eſt évidemment la cauſe de la fermentation, de la génération, & de la *vie* (*b*). Ce n'eſt donc plus toute matiere qui a la ſenſibilité, c'eſt la matiere ignée qui la donne aux autres matieres. Un autre nous apprend que le principe de la vie eſt *l'humide radical* (*c*). Ainſi, nos adverſaires s'accordent comme le feu &

(*a*) Syſt. de la Nat. *ibid.* & Dial. ſur l'Ame, p. 48.

(*b*) Syſt. de la Nat. c. 3, Note, p. 36 : c. 9, p. 126. Dial. ſur l'Ame, p. 50. Queſt. ſur l'Encyclopédie, *Feu.*

(*c*) Parité de la vie & de la mort, art. 21, p. 53.

l'eau. Examinons leurs trois ſuppoſitions.

La ſeconde eſt évidemment fauſſe. Si elle étoit vraie, la matiere ignée ſeroit par elle-même vivante, animée, douée de ſenſibilité; le feu ſeroit un animal : il ne peut pas donner aux autres matieres une qualité qu'il n'a pas. Or, ſelon les Phyſiciens, le feu, répandu dans tous les mixtes, eſt ſans action & ſans mouvement, il faut de l'air pour le faire agir. Si le feu ſeul n'eſt pas même un principe de mouvement, comment ſera-t-il un principe de ſenſibilité ?

Comme le feu eſt cauſe néceſſaire, s'il eſt par lui-même le principe de la vie, il doit la donner à toute matiere à laquelle il eſt uni, du moins à toute matiere organiſée; c'eſt ce qui n'arrive point. Dans un corps vivant & animé, le mouvement & la chaleur s'entretiennent naturellement; dès qu'il eſt mort, la chaleur & le mouvement ceſſent ſans retour. On aura beau réchauffer un cadavre, on ne lui rendra point la vie. Souvent, au contraire des corps froids, inſenſibles, morts en apparence, reprennent d'eux-mêmes le mouvement, le ſentiment & la chaleur : donc, dans

le corps organiſé & animé, c'eſt le principe de la vie qui eſt auſſi le principe de la chaleur, & non au contraire. La chaleur eſt un effet & un ſymptome de la vie ; mais elle n'en eſt pas la cauſe premiere.

Quand nous ſaurons ce que l'on entend par *l'humide radical*, nous pourrons en parler; nous ferons ſur la matiere humide les mêmes obſervations que ſur la matiere ignée.

Un Phyſicien, qui a écrit ſur l'homme, ſoutient que le corps eſt ſenſitif par lui-même. Piquez, dit-il, le cœur, ſoit dans un animal vivant, ſoit après l'avoir ſéparé de l'animal, il ſe contracte. Quand on coupe un ſerpent en pluſieurs tronçons, ils ſe tordent & s'agitent comme autant d'animaux (*a*).

Réponſe. Si l'on coupe en deux une corde de boyau bien tendue, chaque partie ſe contracte ; ſi on la coupe en petits morceaux, & qu'on les préſente au feu, ils ſe remuent comme des vers : cela prouve-t-il qu'une corde de boyau eſt ſenſitive ou ſent par elle-même ?

(*a*) De l'homme, par J. P. Marat, l. 1, p. 12.

§. LII.

Remontons à la queſtion. Ou la vie ſenſitive eſt l'apanage eſſentiel de toute matiere, ou elle lui eſt accidentelle. Dans le premier cas, toute matiere eſt vivante par elle-même, indépendamment de ſa combinaiſon avec d'autres molécules ; dans toute ſituation, dans toute combinaiſon poſſible, elle eſt animée & ſenſitive. De même qu'une molécule ne peut perdre une figure ſans en acquérir une autre, ainſi elle ne peut perdre un ſentiment ſans en acquérir un autre (*a*). Mais l'idée de la matiere ſentant ſans avoir des ſens, eſt abſurde & inintelligible (*b*).

Si la vie ſenſitive eſt accidentelle à toute molécule en particulier, il eſt impoſſible qu'elle réſulte de l'union, de l'arrangement, de la ſituation de pluſieurs molécules ; ces accidens divers n'ont aucun rapport avec la ſenſibilité, Il eſt également abſurde que des particules non mûes communiquent le mou-

---

(*a*) Bayle, Dict. Crit. *Dicéarque.*
(*b*) Emile, tome III, Note, p. 42,

vement ; que des corpuſcules non vivans & non ſenſitifs enfantent un être vivant & ſentant ; que des êtres non penſans ſe donnent mutuellement la penſée. Voilà des vérités que les matérialiſtes n'ébranleront jamais.

Il eſt faux que la ſenſibilité ſe communique comme le mouvement. 1°. Un corps ne peut communiquer le mouvement s'il ne l'a reçu ; il faudra donc admettre la communication de la ſenſibilité à l'infini, comme les matérialiſtes l'admettent pour le mouvement. 2°. Le mouvement ſe communique, parce qu'il eſt diviſible ; le corps en perd à proportion de ce qu'il en donne : la ſenſibilité eſt-elle auſſi diviſible ?

D'ailleurs, le mouvement n'augmente point par la communication. Si l'on place vingt boules à la file, dont la premiere frappe la ſeconde, & ainſi de ſuite, le choc de la dix-neuvieme contre la vingtieme ne ſera jamais plus fort que celui de la premiere contre la ſeconde. Pour former un animal parfait de pluſieurs molécules imparfaitement vivantes, il faudroit ſuppoſer que la vie du tout augmente à proportion du nombre des molécules dont il eſt compoſé ; qu'un

qu'un grand corps eſt plus vivant qu'un petit corps ; ce qui eſt abſurde.

» L'animalité, comme telle, dit un » Philoſophe, n'eſt ſuſceptible ni de » plus ni de moins. On ne peut dire, en » aucun ſens, qu'un inſecte ſoit moins » animal qu'un chien. Je conçois l'ani- » malité comme l'exiſtence ; dira-t-on » qu'une choſe *ſoit* plus ou moins qu'une » autre ? De même que l'étendue ne » peut réſulter de l'inétendue, le vivant » ne peut réſulter non plus du non vi- » vant : il faut de néceſſité recourir à » des germes vivans pour produire un » vivant *a*) «.

§. IV.

Ces principes ſont très-oppoſés au ſyſtême de M. de Buffon, qui penſe que les animaux ſont produits par la réunion d'une infinité de particules ſimilaires, ou de molécules organiques vivantes. Cela n'eſt pas poſſible, à moins que l'on n'attache à ces mots, *organiques vivantes*, le même ſens qu'à ceux-ci, *animaux organiſés vivans*. Alors c'eſt avouer que tout animal eſt produit par un germe

(*a*) De la Nature, par Robinet, 2. part. c. 2.

de même nature que lui ; germe créé par l'auteur de toutes choſes, qui ſeul peut donner l'organiſation, la vie, la ſenſibilité ou l'ani . alité à des molécules de matiere (*a*).

Dieu, en créant les germes de tout ce qui reſpire, a pourvu non-ſeulement à la multiplication des individus, mais encore à la perpétuité & à l'immutabilité des eſpeces. Vainement la curioſité humaine entreprend de les changer par le mêlange d'eſpeces différentes ; ce mêlange n'enfante que des monſtres incapables de produire leur ſemblable : preuve certaine que Dieu, par un décret immuable, a conſtitué les eſpeces telles qu'elles ſont, que ſa volonté eſt en derniere analyſe la raiſon de tout ce qui eſt.

Moïſe a donc parlé en vrai Philoſophe, lorſqu'il a mis dans la bouche du Créateur ces paroles énergiques : » Que » la terre produiſe des êtres vivans, *cha-* » *cun dans leur genre*, les quadrupedes, » les reptiles & tous les animaux terreſ- » tres, ſelon leur eſpece (*b*) «. Déja il avoit dit la même choſe des poiſſons &

(*a*) V. la 6e. Lettre à un Américain.
(*b*) Gen. c. 1, ℣. 11 & ſuiv.

des oiſeaux ; leur reproduction eſt, ſelon lui, l'effet d'une bénédiction particuliere que Dieu leur a donnée; leur fécondité ne peut paſſer les bornes, ni tranſgreſſer les loix qu'il a preſcrites. Le même ordre eſt établi pour les plantes & les végétaux ; Dieu y a mis le germe immortel qui doit en perpétuer l'eſpece, & ſans ce germe aucune reproduction n'eſt poſſible.

Nous ne devons pas nous en laiſſer impoſer par de prétendues expériences, par des infuſions de végétaux, où l'on a pris, dit-on, toutes les précautions poſſibles pour empêcher toute communication avec l'air extérieur, & prévenir l'entrée de toute eſpece de germes, où cependant l'on a vu, quelques jours après, avec le microſcope, des animaux vivans. De là, les matérialiſtes concluent que la pourriture & la fermentation peuvent engendrer des animaux vivans (*a*). Bientôt peut-être l'on fera éclore des hommes par le même procédé.

D'autres Philoſophes, dont on ne peut accuſer la pénétration ni la bonne

a) Syſt. de la Nat. tome I, c. 2, p. 23.

foi, après avoir répété de toutes manieres ces mêmes expériences, atteſtent que quand toute communication eſt exactement fermée à l'air extérieur, il ne paroît aucun animal dans ces infuſions; d'où ils concluent que quand il y en a, les germes ont été introduits par l'air qui y a pénétré (*a*).

Ce phénomene n'a rien d'incroyable. La petiteſſe infinie de ces animaux, qui ſont à peine perceptibles au microſcope, fait aſſez comprendre la petiteſſe encore plus grande de leur germe, & la facilité avec laquelle l'air peut le tranſporter par-tout où il s'introduit. Que ſavons-nous ſi un germe d'une petiteſſe inconcevable n'eſt pas indeſtructible, même par un degré de chaleur conſidérable?

C'eſt un ſophiſme frivole de dire que la deſtruction d'un être eſt la production d'un autre; que quand l'homme eſt mort il s'engendre des animaux dans ſon cadavre (*b*). L'axiome pris en rigueur eſt contradictoire. Il s'agit de ſavoir, ſi le principe de vie qui animoit le corps

(*a*) Nouv. Recherches Microſcop. de l'Abbé Spalanzani. 29e. Lettre à un Américain.

(*b*) Hiſt. Nat. tome III, in-12 c. 9, p. 474.

humain paſſe dans ces animaux ; ſi le germe de ceux-ci ne vient pas d'ailleurs. Il peut naître des animaux dans un corps humain vivant : mais eſt-ce le même principe individuel de la vie de l'homme qui anime ces nouveaux êtres ? Des Philoſophes, qui n'admettent que la matiere, ne croient pas ſans doute à la métempſycoſe ou à la tranſmigration des ames.

Un corps organiſé eſt un tout, qui ne peut ſe former ſucceſſivement ; chaque partie ſuppoſe l'exiſtence des autres. C'eſt l'arrangement d'un nombre infini de machines qui correſpondent l'une à l'autre, ſont faites les unes pour les autres, & dont les forces concourent à un but général. Tout ſe développe & augmente de volume ; mais, en tant que machine, il eſt déja en petit ce qu'il ſera en grand ; toutes les matieres qui s'y uniſſent ne ſauroient y ajouter une fibre. Il en eſt de même que de la machine entiere de l'univers ; tout a dû être formé d'un ſeul jet (*a*).

(*a*) Cela ne doit s'entendre que des globes, dont les mouvemens ſont liés les uns aux autres.

Nous reviendrons au principe des ſenſations, en parlant de la nature de l'homme.

§. V.

Si nous ſuivons ici l'opinion commune ſur la reproduction des êtres vivans, ce n'eſt pas que celle de M. de Buffon nous ait paru dangereuſe ; nous penſons au contraire que ſon ſyſtême, loin de favoriſer le matérialiſme, le détruit par le fondement, qu'à l'examiner de près, il ne s'écarte pas beaucoup de l'hypotheſe des germes, quoique ce ſavant Naturaliſte s'éleve contre elle de toutes ſes forces. Il propoſe la ſienne, non comme démontrée, mais comme plus probable (*a*).

1°. Il ſuppoſe la matiere de deux eſpeces ; l'une de molécules brutes ou mortes ; l'autre de parties *organiques vivantes* : toutes deux ſont également néceſſaires à la compoſition des êtres vivans, ſoit animaux, ſoit végétaux. Cette différence eſſentielle, entre une

(*a*) Hiſt. Nat. in-12, tome III, p. 62 & ſuiv. Tome IV, p. 141. Supplém. tome VII, p. 18 & ſuiv.

matiere & une autre, ne peut venir de la *néceſſité abſolue* qui n'admet aucune diverſité, mais de la ſeule volonté libre du Créateur. Comment prouveroit-on qu'il eſt de néceſſité abſolue, que telle molécule de matiere ſoit vivante, douée d'un mouvement ſpontané & indeſtructible, pendant que ſa voiſine eſt morte & inerte de ſa nature, & qu'il y auroit contradiction que cela fût autrement? Ce ſentiment eſt directement contraire à celui des matérialiſtes, qui prétendent que le mouvement eſt eſſentiel à toute matiere quelconque.

2°. Il ſuppoſe, dans le corps de l'animal ou du végétal, un *moule intérieur*, qui a une forme conſtante, qui dirige la marche & l'arrangement des molécules organiques, les contraint d'arriver également & proportionnellement à tous les points de l'intérieur. Selon lui, le développement ou l'accroiſſement de l'animal, ou du végétal ne ſe fait que par l'extenſion de ce moule, dans toutes ſes dimenſions extérieures & intérieures. Ce moule ſans doute ne s'eſt pas formé tout ſeul & par haſard, mais par l'opération de l'intelligence ſouveraine, qui a préſidé à

la création des êtres. Ces moule eſt-il autre choſe dans le fond, que ce que nous appellons le *germe?* Il nous paroît que le nom ſeul eſt changé.

3°. Dans la formation du fœtus animal, *les loix de l'affinité*, qui ſont entre les différentes parties, déterminent les molécules à ſe placer comme elles l'étoient dans les individus qui les ont fournies; en ſorte que les molécules qui proviennent de la tête, & qui doivent la former, ne peuvent, en vertu de ces loix, ſe placer ailleurs qu'auprès de celles qui doivent former le col, & qu'elles n'iront pas ſe joindre à celles qui doivent former les jambes, &c. Or, *des loix* ſont certainement l'ouvrage d'une intelligence; ce terme exclut toute idée de haſard dans la formation d'un fœtus.

4°. M. de Buffon ſoutient que la circulation du ſang, le mouvement des muſcles, les fonctions animales, ne peuvent s'expliquer par l'impulſion, ni par les autres loix de la méchanique ordinaire; il lui eſt tout auſſi évident que la nutrition, le développement & la reproduction ſe font par d'autres loix. Il réfute ainſi les matérialiſtes, qui ſe

flattent de tout expliquer par l'impulſion & par la communication du mouvement.

Cependant le ſyſtême de ce grand Naturaliſte ne paroît pas aſſez ſuivi; ſelon lui, la génération des animaux & des végétaux n'eſt pas univoque. Il y a peut-être, dit-il, autant d'êtres, ſoit vivans, ſoit végétans, qui ſe produiſent par l'aſſemblage *fortuit* des molécules organiques, qu'il y en a qui peuvent ſe reproduire par une ſucceſſion conſtante de générations. Si l'on rapproche cette conjecture du tableau ſublime que M. de Buffon a tracé du méchaniſme animal (*a*), on ſentira qu'un moule intérieur & les loix de l'affinité, ne ſont pas moins néceſſaires pour former le corps d'une chenille ou d'un moucheron, que pour compoſer celui d'un chien ou d'un cheval, & que ſur ce point le ſavant Auteur n'eſt pas d'accord avec lui-même.

La plus forte objection qu'il ait faite contre le ſyſtême des germes, eſt l'impoſſibilité de concevoir comment le premier germe de telle plante ou de

(*a*) Hiſt. Nat. tome III, p. 2 & 3.

tel animal a pu renfermer les germes de toute l'eſpece, pour toute la durée des ſiecles : cette hypotheſe nous jette dans celle de la diviſibilité de la matiere à l'infini, qui confond notre eſprit & ne lui préſente aucune idée claire. Mais, concevons-nous mieux la compoſition fortuite d'une machine auſſi parfaite qu'eſt le corps d'un animal quelconque? D'ailleurs, ſi le mouvement ſpontané des molécules organiques, dirigé par les loix de l'affinité, ſuffit pour reproduire le moule intérieur d'un animal, pourquoi ne reproduiroit-il pas un germe qui eſt la même choſe? Cette nouvelle inconſéquence nous détermine à ſuivre l'ancienne hypotheſe, & à douter, s'il eſt néceſſaire que Dieu ait renfermé les germes de toute une eſpece dans le premier qu'il a formé au moment de la création.

Quelque parti que l'on prenne, il ſera toujours vrai que la puiſſance & la ſageſſe du Créateur brillent ſinguliérement dans la production, dans les opérations, dans la perpétuté des êtres vivans.

ARTICLE. VI.

Certitude de nos ſenſations : troiſieme preuve phyſique de l'exiſtence de Dieu.

§. I.

PUISQUE Dieu a pêtri de ſes mains l'argile dont il nous a formés, & qu'il nous a inſpiré un ſouffle de vie, toutes nos facultés corporelles & ſpirituelles ſont un don de ſa bonté. Nous voyons, nous entendons, nous touchons, &c. parce qu'il nous en a rendus capables; il a donné à nos ſens le degré d'activité, de fineſſe, de certitude, qu'il a jugé neceſſaire à notre conſervation & à notre bien-être. Il auroit pu nous donner des ſens plus parfaits; ſa volonté ſeule eſt la cauſe premiere de tout ce qui eſt.

Nous n'entreprenons point de développer la ſtructure de nos organes, ni le méchaniſme de leurs fonctions, & de prouver qu'ils n'ont pu être conſtruits que par une intelligence ſupérieure : cette diſcuſſion eſt du reſſort de l'anatomie. Nous ne prétendons pas

démontrer non plus, que nos ſenſations ne peuvent s'exécuter ſans l'intervention d'un principe penſant, d'une ame ſpirituelle qui réſide en nous; ceſera le ſujet du Chap. VI, art. 1, où nous ferons voir que la matiere eſt incapable d'avoir la conſcience d'une ſenſation. Nous nous bornons ici à tourner en preuve contre les matérialiſtes, les argumens que font les ſceptiques contre la certitude de nos ſenſations.

Une ſenſation renferme trois choſes : 1°. telle qualité ſenſible dans les objets, en vertu de laquelle ils font telle impreſſion ſur nos ſens : 2°. l'impreſſion même, ou l'ébranlement reçu dans l'organe : 3°. la perception ou l'acte de l'ame qui apperçoit cette impreſſion, & reçoit ainſi l'idée de l'objet. Il eſt certain, comme le ſoutiennent les ſceptiques, qu'en remontant à la nature des choſes, & en raiſonnant *à priori*, nous ne voyons aucune liaiſon néceſſaire entre ces trois pieces : la liaiſon eſt certaine par l'expérience continuelle que nous en faiſons; mais nous éprouvons le fait ſans en pouvoir donner aucune raiſon. Jamais on ne

prouvera qu'une *idée* ſoit l'effet néceſſaire d'un *mouvement.*

Par les différentes manieres dont un objet réfléchit la lumiere, nous jugeons s'il eſt grand ou petit, rond ou quarré, droit ou couché, prochain ou éloigné. Y a-t-il une relation eſſentielle entre telle maniere dont la lumiere eſt réfléchie, tel ébranlement dans le nerf optique, telle image peinte au fond de l'œil, & telle idée qui nous ſurvient? L'image, peinte au fond de l'œil, eſt d'une petiteſſe extrême; elle nous donne l'idée d'un objet fort grand; elle peint l'objet renverſé, & nous le voyons droit; elle eſt double, la même dans l'œil droit & dans l'œil gauche, & nous ne voyons qu'un ſeul objet. Où eſt la néceſſité de ce phénomene tirée de l'eſſence des choſes? Y auroit-il contradiction que cela ſe fît autrement?

L'expérience nous inſtruit du fait, ſans nous expliquer comment il s'opere; nous y donnons avec raiſon une confiance entiere; les matérialiſtes en conviennent: il n'y a, ſuivant eux, point de certitude plus grande que celle qui vient des ſens. Cependant, il y a ſi peu de proportion entre les différentes pie-

ces dont la ſenſation de la vue eſt compoſée, qu'il eſt impoſſible de la faire comprendre à un aveugle-né, quelque intelligent qu'il ſoit d'ailleurs.

Un aveugle-né, qui reçoit la vue pour la premiere fois, ne peut encore juger de la diſtance, de la figure, de la ſolidité, ni des autres qualités ſenſibles des corps qu'il apperçoit, juſqu'à ce qu'il ait connu, par des expériences réitérées, la connexion qu'il y a entre ces qualités & la maniere dont la lumiere affecte les yeux. Il ſeroit donc abſurde de ſoutenir que cette relation vient de la nature même des choſes; elle n'a aucune cauſe, ſinon la volonté de celui qui nous a faits tels que nous ſommes.

§. II.

Quand nous entendons prononcer le mot *arbre*, l'objet qu'il exprime nous vient à l'eſprit ſur le champ; non en vertu d'une relation intime qu'il y ait entre ce ſon & l'idée qui en réſulte, mais en vertu de l'inſtitution arbitraire du langage, & de l'habitude que nous avons contractée de joindre enſemble le mot & l'idée: le même ſon n'exciteroit

aucune idée dans un homme qui n'entend pas le François.

Certainement, il n'y a pas plus de relation essentielle entre l'image d'un arbre, peinte sur la rétine, & l'idée qu'elle nous donne, qu'entre le son du mot & cette même idée. Si la seconde relation vient d'une institution arbitraire des hommes, il faut que la premiere soit l'effet d'une volonté libre du Créateur. La *nature*, prise pour la *matiere*, n'est pas capable d'une institution arbitraire, & il n'a pas dépendu des hommes de nous faire voir autrement que nous ne voyons.

Lorsque nous entendons le cri d'un homme qui souffre, l'idée de la douleur nous vient à l'esprit; ce cri fait la même impression sur tous les hommes, souvent même sur les animaux. Quel instituteur a mis entre la douleur & le cri, la même relation qu'il y a entre le mot *arbre* & l'objet qu'il signifie? Nous savons, à la vérité, que quand nous souffrons, nous crions de même; mais l'expérience ne nous donne point la raison du fait; ce cri ne feroit aucune impression sur un sourd.

Si le langage artificiel est l'ouvrage

de l'intelligence, le langage naturel & univerſel peut-il être le produit d'une matiere aveugle ? Les différentes vibrations des ſons, les diverſes réflexions de la lumiere, les modifications des ſaveurs & des odeurs variées à l'infini, ne ſont-elles pas une eſpece de langage naturel, par lequel Dieu parle à notre ame, & l'avertit de ce que nous avons intérêt de ſavoir ?

Par les différentes nuances de la couleur & des traits du viſage, nous jugeons qu'un homme ſent du plaiſir ou de la douleur, de la honte ou de la colere, de l'admiration ou de la crainte. Voici encore un langage bien étonnant. Quelle relation y a-t-il entre les idées ou les ſentimens de l'ame, & les changemens extérieurs qui ſe montrent dans le corps ? Nous ſentons à la vérité ce phénomene dans nous-mêmes ; il ne nous eſt pas libre ; ſouvent il ſe fait malgré nous : quelle en eſt la raiſon *à priori* ? C'eſt aux matérialiſtes de nous l'apprendre ; ils n'y ont pas encore penſé.

Les argumens dont ſe ſervent les ſceptiques, pour attaquer la certitude de nos ſenſations, prouvent démonſtrativement que cette certitude n'eſt point

métaphyſique, ne vient d'aucune néceſſité inhérente à la nature des choſes; nous ſommes forcés de leur accorder ce point. Elle dérive donc de la volonté libre, mais conſtante du Créateur, de l'ordre qu'il a établi entre les qualités ſenſibles des corps & les affections de notre ame. Tant que les matérialiſtes n'auront pas réfuté victorieuſement les ſceptiques, nous ſoutiendrons, à bon droit, que nos ſenſations atteſtent auſſi hautement l'exiſtence de Dieu, que le langage humain prouve l'exiſtence des hommes.

Puiſque l'activité ou la portée de nos ſens eſt très-bornée, qu'elle ne s'étend pas plus loin que nos beſoins & ce qu'exige notre conſervation, quelle cauſe en a ainſi fixé le degré d'étendue? Il n'y en a aucune raiſon dans la nature des choſes, puiſque ce degré varie dans les êtres animés. Nous n'avons pas la vue auſſi perçante que l'aigle, l'odorat auſſi délicat que le chien, l'oreille auſſi fine que pluſieurs quadrupedes. Mais dans les brutes, auſſi bien que dans l'homme, ces facultés ſont relatives à la deſtination de l'eſpece, & calculées ſelon ſes beſoins. Ce n'eſt point là une néceſſité,

mais un plan raiſonné par une cauſe intelligente & libre ; nous n'en ferons pas honneur à la matiere, mais à la providence du Créateur.

ARTICLE VII.

La penſée vient de Dieu : quatrieme démonſtration phyſique de ſon exiſtence.

§. I.

DIEU dit : » Faiſons l'homme à notre » image & à notre reſſemblance ; qu'il » ſoumette à ſon empire toutes les pro- » ductions de la terre. Dieu créa l'hom- » me à ſon image ; l'homme eſt l'image » de Dieu (*a*) » Tel eſt le titre de nobleſſe que fourniſſent à l'homme les archives de la religion ; titre confirmé par une poſſeſſion de ſix mille ans : une philoſophie chagrine & audacieuſe vient aujourd'hui nous le diſputer. Au tribunal de la raiſon elle oſe plaider contre la raiſon même ; c'eſt de l'homme juge & partie qu'elle attend l'arrêt qui doit

(*a*) Gen. c. 1, ℣. 26, 27.

le dégrader. La conteſtation eſt-elle ſérieuſe ?

S'il n'y avoit point de Dieu, l'homme doué d'intelligence, de la faculté de penſer & de vouloir, ſeroit évidemment le plus parfait de tous les êtres. Son induſtrie lui donne une ſupériorité infinie ſur les animaux, à plus forte raiſon ſur les corps inanimés. Il commande aux premiers, & les fait ſervir à ſes beſoins ; il dompte les uns, apprivoiſe les autres ; il orne & embellit ſon ſéjour ; il arrange, il façonne, il réunit, il ſépare, il décompoſe les corps qui ſont à ſa portée ; il domine ſur une partie de l'univers, ou par droit de naiſſance, ou à titre de conquête ; il ne lui manque que le pouvoir de créer. Si tout eſt matiere, il eſt non-ſeulement le Roi, mais le Dieu de la nature ; c'eſt à lui que tous les êtres doivent rendre hommage. Tel eſt le raiſonnement d'un Stoïcien dans Cicéron (*a*) ; les Epicuriens & les Académiciens auxquels il l'adreſſe, n'y répondent rien.

Ils objectent que l'homme abuſe de la raiſon (*b*). Cet abus même prouve qu'il

(*a*) De Nat. Deor. l. 2, n. 6.
(*b*) *Ibid.* l. 3, n. 6. & ſuiv.

eſt libre, & non aſſervi aux loix que ſuivent tous les corps ſans les connoître. Les ſophiſmes des matérialiſtes prouvent, en dépit d'eux-mêmes, que ce n'eſt point la matiere qui penſe en eux; elle eſt auſſi incapable de s'écarter des loix du raiſonnement que des loix du mouvement.

Dire que la matiere penſe, ſe ſent, ſe connoît, qu'elle a la conſcience du *moi* individuel & permanent, qu'elle ſe ſent *un*, quoique compoſée de parties diviſibles; c'eſt ſoutenir que nous nous ſentons autres que nous ne ſommes, qu'un être peut ſe ſentir dans un autre, ſentir l'unité dans la pluralité. Un tel délire eſt la honte de la raiſon humaine.

Prendrons-nous la *penſée* pour un *mouvement?* Le mouvement eſt diviſible; il peut être plus ou moins fort, plus ou moins vîte; il peut être accéléré ou ralenti; il peut ſe communiquer, & alors il ſe diviſe entre le corps qui le donne & celui qui le reçoit; il peut être produit par deux forces diſtinctes qui y concourent également ou inégalement. La penſée eſt un acte indiviſible, inſtantané, qui n'eſt ſuſceptible de durée ni de quantité; elle ne ſe communique

point; il eſt impoſſible que deux êtres y concourent, qu'ils y participent plus ou moins, que la penſée de l'un ſoit la penſée de l'autre, que la conſcience de la même penſée réſide dans deux êtres différens. L'être penſant eſt donc un eſprit, & non un corps.

Ou cet eſprit exiſte néceſſairement & de toute éternité, ou il a reçu l'exiſtence d'un eſprit tout-puiſſant, doué du pouvoir créateur. Certainement l'eſprit n'a pas pour mere la matiere; il n'a pas reçu d'elle la faculté de penſer qu'elle n'a point. Or notre eſprit ſent très-bien qu'il n'eſt ni éternel, ni indépendant, ni illimité; que ſes facultés ſont très-bornées, & qu'il ne poſſede que celles qu'il a plu à Dieu de lui donner.

Une ſubſtance ne peut commencer d'être que par création; puiſqu'elle eſt une & indiviſible, elle ne peut faire partie d'une autre ſubſtance; elle ne peut en ſortir par émanation. Un individu ne peut être détaché d'un autre individu; il ſeroit avant d'être. La création des eſprits eſt donc démontrée auſſi bien que celle de la matiere.

§. II.

S'il y a dans la nature humaine une notion primitive, conſtante, générale, c'eſt que la matiere eſt un être paſſif, ſans mouvement, ſans activité, que l'action eſt le caractere diſtinctif de l'eſprit. Plus les hommes ſont livrés à l'inſtinct naturel, plus ils ſont perſuadés que tout ce qui ſe meut, à plus forte raiſon tout ce qui penſe, eſt un eſprit. Il a fallu que la fureur de diſputer, de ſoutenir des paradoxes, de contredire le ſens commun, tournât la tête aux Philoſophes, avant qu'une bouche humaine oſât dire que la matiere peut penſer.

Philoſophes, qui n'avez jamais péché par excès de modeſtie, croyez-vous qu'il ſoit plus beau d'être matiere que d'être eſprit? La religion enſeigne à l'homme qu'il eſt créé à l'image de Dieu, afin qu'il ſe reſpecte lui-même, qu'il commande à ſon corps & à ſes appétits déréglés, qu'il s'efforce de répondre par ſes vertus à la nobleſſe de ſon origine; vous jugez qu'il eſt mieux pour lui de reſſembler aux brutes, de ne ſe gêner ſur rien, de ſuivre tranquillement, comme la matiere, les divers mouvemens qui

l'entraînent. Dites-nous laquelle de ces deux leçons peut contribuer davantage à la perfection & au bonheur de notre eſpece ? Depuis deux mille ans que vous endoctrinez la matiere, avez-vous fait de grands progrès ſur cette écoliere indocile ? Avez-vous arraché du cœur de l'homme le ſentiment de ſa propre dignité ? Vous prêchez la vérité ſans doute : ſi tout eſt matiere, qu'eſt-ce que la *vérité*, ſinon la *néceſſité* ? A-t-elle beſoin de vous ? Vous attaquez des préjugés ; qui les a donnés à la matiere ? Refondez le moule de la nature & le cerveau de l'homme, pour qu'il entende enfin votre doctrine.

D'où l'homme eſt-il venu ? A-t-il toujours exiſté ? A-t-il été produit dans le temps ? A-t-il changé, & changera-t-il encore ? Ces Docteurs ſublimes avouent qu'ils n'en ſavent rien ; qu'il n'eſt pas donné à l'homme de connoître ſon origine, de pénétrer dans l'eſſence des choſes, ni de remonter aux premiers principes (*a*).

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 6, p. 81, 89. Le bon Sens, §. 42. Dial. ſur l'Ame, p. 161, 162.

Cette modeſtie vient un peu tard, & figure mal dans les écrits de nos adverſaires. En attaquant les preuves de l'exiſtence de Dieu, ils ſe vantoient de tout expliquer par les propriétés & le mécaniſme de la matiere, par les cauſes ſecondes. S'agit-il ſeulement de nous dévoiler l'origine d'une mouche ou d'un ciron ? leur philoſophie eſt à bout. Ce n'étoit pas la peine de tant promettre pour ne rien exécuter.

§. III.

Cependant ils ſe fâchent de ce que nous avons recours à une intelligence, pour rendre raiſon de ce qui eſt. » Parce » que je ne conçois pas comment le » mouvement a pu engendrer cet uni- » vers, qu'il a ſi bien la vertu de con- » ſerver ; il eſt ridicule de lever cette » difficulté, par l'exiſtence ſuppoſée » d'un être que je ne conçois pas davan- » tage (*a*). Nous avons quelque idée » de la nature, ou de la matiere, de » ſes propriétés, de ſon action ; mais » nous n'en avons aucune d'un pur

(*a*) Penſées Philoſ. n. 15.

» eſprit,

» eſprit, ni de la maniere dont il peut » agir (*a*) «. Recourir à Dieu pour expliquer des phénomenes, c'eſt nous renvoyer à une cauſe occulte qui n'éclaircit rien (*b*).

Réponſe. Les ignorans peuvent s'armer du même argument contre tous les Philoſophes. Vous expliquez les phénomenes de l'électricité par le moyen d'un fluide ſubtil, d'une matiere ignée répandue dans l'univers. Je ne conçois rien, vous dira un ignorant, à ce fluide, à cette matiere que je ne vois point; il eſt ridicule de m'expliquer un effet que je ne comprends pas, par une cauſe occulte que je comprends encore moins. Vous voulez faire entendre à un ſourd que le frémiſſement d'une corde eſt produit par le ſon d'une autre corde, tendue à l'uniſſon. Abſurdité, vous répondra-t-il; je ne ſais pas ce que c'eſt qu'un ſon; il n'y a pas de bon ſens à me rendre raiſon d'un fait que je ne conçois pas par une cauſe dont je n'ai point d'idée. Pareille réponſe de la part d'un aveugle, à celui qui voudra lui

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 6, p. 89.
(*b*) Le Bon Sens, §. 37, 38, 202.

expliquer les effets de la lumiere. S'il faut nous borner aux cauſes que nous voyons & que nous touchons, à quoi ſe réduira la philoſophie ?

Il eſt faux que le mouvement *ſeul* ait la vertu de conſerver l'univers, ſans les loix auxquelles il eſt aſſujetti par un moteur intelligent. Il l'eſt que nous ayons une idée de l'action de la matiere ; elle eſt inerte, paſſive, incapable d'action. Il l'eſt enfin, que nous n'ayons point de notion d'un pur eſprit ; il nous eſt connu par le ſentiment intérieur ; & c'eſt par une fauſſe analogie avec l'eſprit, que nous imaginons une action dans la matiere.

Les matérialiſtes objectent que la machine humaine eſt ſujette à ſe déranger : qu'alors ſon intelligence eſt troublée ou diſparoît totalement. De ce que l'homme eſt matériel, on ne peut pas conclure que Dieu le ſoit de même ; donc de ſon intelligence, on ne peut pas conclure l'intelligence de Dieu : autrement il faudroit conclure auſſi que Dieu eſt méchant, puiſque l'homme, qui eſt ſon ouvrage, eſt ſouvent méchant (*a*).

(*a*) Le Bon Sens, §. 42.

Réponſe. Quand l'homme ſeroit une pure machine, il s'enſuivroit encore qu'il eſt l'ouvrage d'une intelligence : la matiere aveugle eſt eſſentiellement incapable de produire un mécaniſme. Mais l'homme penſe & raiſonne bien ou mal ; propriété qui ne convient point à la matiere.

De ce que la machine ſe dérange, il s'enſuit que Dieu ne l'a pas faite immortelle ; rien de plus. Comme les hommes ne font des machines que pour leur utilité, ils ont intérêt à les rendre durables ; s'ils ne les font pas telles, c'eſt par défaut d'intelligence & de pouvoir ; mais Dieu n'a pas fait l'homme par beſoin, ni pour ſon utilité : d'ailleurs il lui a donné la faculté de ſe reproduire.

Puiſque l'eſprit ſeul eſt capable de donner l'être à ce qui n'eſt pas, loin de conclure que l'homme matériel eſt l'ouvrage d'un Dieu matériel, il faut inférer au contraire qu'il a reçu l'être d'un pur eſprit. Quant à la malice de l'homme, elle eſt l'effet de ſa liberté : or, nous prouverons ailleurs que cette liberté eſt un bienfait, qui prouve que Dieu eſt bon, & qu'il eſt incapable d'être méchant.

ARTICLE VIII.

Le monde a commencé : cinquieme preuve phyſique de l'exiſtence de Dieu.

§. I.

LA queſtion de la durée du monde a exercé les anciens Philoſophes, comme ceux d'aujourd'hui ; les diſciples de Pythagore & les Stoïciens ſoutenoient l'éternité du monde (*a*) ; les Epicuriens diſoient qu'il a commencé & s'eſt formé par le concours fortuit des atomes. Parmi les modernes, les uns ſont revenus au ſentiment des Stoïciens ; les autres, ſans nier formellement la création, penſent que le monde eſt beaucoup plus ancien qu'on ne le croit communément. Dans la ſeconde partie de notre ouvrage, nous ferons voir que rien ne démontre cette antiquité prétendue ; nous nous bornons ici à prouver que le monde n'eſt pas éternel, qu'il a eu par conſéquent un Créateur.

(*a*) V. Ocellus Lucanus, *de Mundo*.

Ceux qui ſoutiennent que le monde a pu être éternel ou créé de toute éternité, nous paroiſſent jouer ſur une équivoque. Ils avouent que le monde n'a pu exiſter qu'en vertu d'un acte libre de la volonté de Dieu : ſon exiſtence eſt donc un effet contingent, qui ſuppoſe une cauſe au moins antérieure par nature. Ces Philoſophes n'ont jamais penſé que l'éternité, proprement dite, ou l'exiſtence néceſſaire, convienne au monde dans aucun ſens.

Selon l'Auteur des Queſtions ſur l'Encyclopédie, Saint Thomas a ſoutenu l'éternité du monde, dans la Somme de la foi Catholique, l. 2, c. 3, (*a*) C'eſt une fauſſeté : S. Thomas ſe propoſe cette objection; mais il y répond dans la ſuite.

Le même Auteur ſoutient que l'effet d'une cauſe éternelle & néceſſaire doit être éternel & néceſſaire comme elle. Pur ſophiſme. Dieu eſt l'Etre éternel & néceſſaire; mais il n'eſt pas cauſe néceſſaire, ou agiſſante néceſſairement; c'eſt parce qu'il a une exiſtence néceſ-

(*a*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Eternité.*

ſaire, que ſon action eſt ſouverainement libre.

Si la matiere, ajoute le même Philoſophe, exiſtoit dans l'éternité, comme tout le monde en convient, ce n'eſt pas d'hier que la ſuprême intelligence l'a miſe en œuvre. Quoi! Dieu eſt néceſſairement actif, & il auroit paſſé une éternité ſans agir! Il eſt le grand Etre néceſſaire, comment auroit-il été des ſiecles éternels le grand Etre inutile (*a*)?

Réponſe. Il eſt faux que la matiere ait exiſté dans l'éternité, & que tout le monde en convienne, les matérialiſtes ne ſont pas tout le monde. Dieu eſt néceſſairement *actif*, c'eſt-à-dire, *capable d'agir*, mais il n'eſt pas néceſſairement *agiſſant*; ce qu'il fait exiſter aujourd'hui, ce qu'il fera dans cent ans d'ici, il ne l'a pas fait exiſter de toute éternité: il eſt abſurde que des êtres ſucceſſifs ſoient éternels. Dieu n'a point *paſſé* une éternité ſans agir; l'éternité ne paſſe point, elle dure toujours.

L'oppoſé de l'être néceſſaire, eſt l'être contingent, & non l'être inutile. Dieu

(*a*) Queſt. ſur l'Encyclop. Supplém. n. 8, p. 344. N. 10, p. 348.

n'eſt-il éternel & néceſſaire que parce qu'il eſt utile aux créatures, qui ne peuvent ſe paſſer de lui? Voilà néanmoins le grand argument de notre Philoſophe, pour prouver la fatalité : ſi ce qui exiſte, dit-il, n'eſt pas néceſſaire, il eſt inutile. Qui en doute ? rien de créé ne peut être utile à Dieu.

Il eſt démontré que tout ce qui eſt néceſſaire, eſt immuable ; ſes attributs, ſes formes, ſes qualités ſont auſſi néceſſaires que lui, puiſque rien n'exiſte ſans attributs. Il eſt abſurde qu'une forme ou un arrangement néceſſaire de la matiere ceſſe pour faire place à un autre, qu'il ſoit néceſſaire aujourd'hui & ne le ſoit plus demain ; cette néceſſité ſeroit abſolue, & cependant limitée au moment préſent : c'eſt une contradiction. Or le monde eſt dans un changement continuel ; tout périt & ſe renouvelle dans la nature ; Dieu ſeul eſt immuable.

§. II.

L'inſpection de notre globe démontre que le monde a eu un commencement, & qu'il ne durera qu'autant qu'il plaira à Dieu de le conſerver.

Nous ferons ici un grand uſage des

obſervations de M. de Luc. Ce grand Phyſicien, après avoir étudié la nature avec plus de ſoin que nos Philoſophes, a réfuté tous leurs ſyſtêmes par des faits inconteſtables. Il a vu que plus l'on examine la ſurface du globe, plus l'on eſt convaincu de la juſteſſe de la coſmogonie de Moïſe (*a*).

Sans ceſſe la nature travaille à diminuer les hauteurs, & à combler les vallées; les vents, la pluie, la gelée, les ravines, détachent continuellement des parties du ſommet des montagnes, & les tranſportent dans les lieux plus bas. Si ce progrès vers le niveau avoit duré pendant une éternité, la ſurface de la terre ſeroit actuellement applanie, ou du moins toutes les montagnes ſeroient arrondies, couvertes de terre végétable & de végétation.

Quand on a obſervé la promptitude avec laquelle la pierre ſe forme, non ſeulement dans l'intérieur de la terre, mais preſque à la ſuperficie, ſur-tout dans les montagnes; on eſt convaincu que ſi ce laboratoire étoit éternel, le

(*a*) V. ſes Lettres ſur l'Hiſt. de la terre & de l'homme, 5 vol. in-8°. *Paris*, 1779.

globe entier ne ſeroit plus qu'une maſſe de pierre ſans aucune terre végétable.

S'il eſt vrai d'ailleurs, comme le penſent pluſieurs Phyſiciens, que la quantité des eaux diminue, une diminution éternelle devroit avoir tout abſorbé.

Mais cette ſuppoſition eſt fauſſe; M. de Luc a prouvé que la quantité des eaux ne diminue point (*a*). D'autre côté, il obſerve que dans les Alpes les glaces augmentent d'année à autre; ſi cette augmentation avoit duré pendant des milliers de ſiecles, toute la chaîne des Alpes ne ſeroit plus qu'un glacier continu (*b*).

Malgré l'ambition qu'ont eue la plupart des nations de ſe donner une antiquité prodigieuſe, toutes conviennent néanmoins que le monde a commencé; Chinois, Indiens, Chaldéens, Phéniciens, Egyptiens, tous ont beau prolonger leurs annales, elles ont un commencement; elles ſuppoſent toujours le genre humain réduit d'abord à quelques individus, & ordinairement à une

(*a*) V. ſes Lettres ſur l'Hiſt. de la terre & de l'homme, tome II, p. 289 & ſuiv.

(*b Ibid.* tome V, p. 494 & ſuiv.

ſeule famille de laquelle tous les hommes ſont iſſus (*a*).

L'origine des loix, des ſciences & des arts, que M. Goguet a très-bien développée, nous montre toutes les anciennes peuplades au berceau dans un état ſauvage, d'où elles ont paſſé les unes plus tôt, les autres plus tard à la civiliſation.

Vainement, pour expliquer ce phénomene, on imagine des révolutions générales qui ont changé toute la face du globe; des inondations, des embraſemens, la chûte d'une comete, le déplacement de la mer, &c. brillantes viſions que rien ne prouve, & que l'on forge pour la commodité d'un ſyſtême. Nous ne connoiſſons qu'une ſeule de ces révolutions; ſavoir, le déluge univerſel, & cet événement ne fut naturel ni dans ſa cauſe, ni dans ſes circonſtances: les preuves en ſont répandues ſur la face de la terre; la tradition des peuples le confirme (*b*). La même hiſtoire, qui en fait le récit, nous apprend auſſi

(*a*) Hiſt. de l'Aſtron. ancienne, Eclairciſſ. l. I, §. 13.
(*b*) *Ibid.*

la maniere dont une ſeule famille fut ſauvée de la mort, & nous montre le canal de tradition, par lequel le ſouvenir de la création fut conſervé. Ce n'eſt pas par des conjectures & des *peut-être*, que l'on peut renverſer un pareil monument.

Un Philoſophe nous objecte qu'il y a encore des peuples ſauvages qui exiſtent depuis très-long-temps ſans l'uſage des arts; qu'ainſi la nouveauté des arts ne prouve point celle du monde (*a*). Nous nions abſolument cette longue exiſtence des peuples ſauvages ſans aucune connoiſſance des arts, ſur-tout dans des climats propres à donner aux hommes de l'eſprit & de l'induſtrie : l'Auteur ne prouvera jamais ce fait; il eſt contredit par l'hiſtoire de toutes les nations connues.

§. III.

De toutes les hypotheſes capables de répandre des nuages ſur l'hiſtoire de la création, la plus ſéduiſante eſt celle de M. de Buffon. Il eſt fâcheux que ce ſa-

(*a*) Queſt. ſur l'Encyclop. *Arts.* Supplém. même art. p. 100.

elle-même, la ſéparer en différens globes, qui, par la force d'attraction, ſe ſont placés à différentes diſtances, ſelon le degré de leur denſité.

La portion de matiere ſolaire & liquide dont la terre a été formée, roulant ſur elle-même, a dû naturellement rendre la terre plus élevée ſous l'équateur, & applatie vers les poles, telle qu'elle eſt effectivement. Elle s'eſt refroidie & durcie dans l'éloignement du ſoleil; alors les vapeurs dont elle étoit environnée ſe condenſerent, tomberent ſur ſa ſurface, formerent l'air & les eaux. Celles-ci, répandues d'abord également ſur une ſurface liſſe & polie, ſe ſont creuſé peu à peu des baſſins par le mouvement du flux & du reflux, par la violence des courans, & ont ainſi produit les montagnes & les vallées. Alors la ſuperficie de la terre étoit moins dure qu'elle n'eſt aujourd'hui.

Cette ſavante théorie de la formation des montagnes dans le ſein des eaux, eſt confirmée par pluſieurs obſervations. 1°. Dans les montagnes, les couches des différentes matieres ſont poſées parallélement & de niveau les unes ſur les autres, & ont à peu près la même épaiſſeur.

2°. Les chaînes de montagnes forment entr'elles des angles ſaillans & rentrans, & des vallons ſemblables au cours tortueux des rivieres. 3°. Les couches ſont mêlées de coquillages & d'autres corps marins ; on ne conçoit pas que le déluge ait pu les faire pénétrer à une ſi grande profondeur. 4°. Les plus hautes chaînes des montagnes ſe trouvent ſous l'équateur, parce que c'eſt là que le mouvement de la mer a été le plus violent.

Comme la mer a un mouvement continuel d'Orient en Occident, contraire à celui de la terre, dans une longue ſuite de ſiecles la mer a dû changer de lit, & laiſſer à ſec les continens qui ſont habités aujourd'hui.

Ces ſpéculations ſublimes ont été déja réfutées par pluſieurs Ecrivains (*a*) ; nous nous bornerons à montrer qu'elles ſont inconcevables.

(*a*) Lettres à un Américain. Nouv. Recherches ſur la Nature, par M. Néedham. Recherches Philoſoph. ſur les Américains, tome II, Lettre 3. Lettres de M. de Luc ſur l'Hiſt. de la terre & de l'homme, &c.

§. IV.

Newton, après avoir profondément médité ſur le ſyſtême du monde, a jugé que l'on ne pouvoit point y admettre un arrangement ſucceſſif. Selon lui, le mouvement de telle ou telle partie dépend du mouvement des autres; tout y eſt lié & dans une dépendance mutuelle: le ſyſtême du ſoleil & des planetes ne dépend d'aucune cauſe méchanique. M. de Buffon n'a point réfuté le jugement de Newton; c'eſt par-là qu'il auroit fallu commencer.

Pour qu'une comete ait pu tomber ſur le ſoleil, il faut qu'une cauſe quelconque ait détruit la force d'impulſion qui tend à éloigner la comete du ſoleil; force imprimée aux aſtres en général *par la main de Dieu*. Qu'elle eſt cette cauſe? Si c'eſt Dieu lui-même, à quel deſſein? Doué du pouvoir créateur, il n'a pas eu beſoin de mettre le ſoleil en pieces pour produire les planetes. Si la force d'impulſion a diminué peu à peu, la comete, en s'approchant inſenſiblement du ſoleil, a dû être miſe en fuſion par la chaleur immenſe de cet aſtre, & ſe mêler avec la matiere ſolaire.

Lorſqu'un corps ſolide frappe de biais un fluide dans ſa ſuperficie, il n'en fait pas jaillir un torrent continu, mais des éclabouſſures en tout ſens & dans des directions différentes ; M. de Buffon ſuppoſe le contraire.

Quelle cauſe a ſéparé le torrent de matiere ſolaire en pluſieurs maſſes ? Quelle autre cauſe a fait rouler ces maſſes ſur elles-mêmes ? Une ſimple impulſion ne ſuffit pas dans un eſpace vuide où rien ne réſiſte. Pourquoi la matiere lunaire, après avoir roulé ſur elle-même pour former un globe, ne roule-t-elle plus, pendant que la terre a conſervé ſon mouvement de rotation ? Sommes-nous aſſurés que les planetes ſont, comme la terre, plus élevées ſous leur équateur, & applaties vers leurs poles ? Comment les planetes, toutes formées de la même matiere ſolaire, ſe trouvent-elles plus denſes & plus peſantes les unes que les autres ? Comment le globe terreſtre, compoſé de matiere ſolaire, eſt-il aujourd'hui formé de tant de matieres différentes, de pierres, de métaux, de bitume, de terre végétable, de ſel, de chaux, de ſoufre, &c ?

Quand nous admettrions tous ces

myſteres avec la foi la plus ſoumiſe, nous n'en ſerions pas plus avancés. Qui a produit les végétaux, les animaux, l'homme? Sans doute le germe de ces différens êtres n'étoit pas renfermé dans la matiere ſolaire, ou dans les vapeurs dont notre globe étoit environné. S'il faut ici recourir à l'action immédiate de Dieu; ce n'étoit pas la peine d'appeller une cauſe purement méchanique pour produire la terre & les planetes.

Nous paſſons ſous ſilence d'autres ſuppoſitions; ſavoir, que la comete, par ſa chûte, a déplacé le ſoleil; qu'il n'eſt plus le centre du ſyſtême planétaire; que c'eſt un point mathématique qui fait graviter le ſoleil & tout le ſyſtême; que la terre, formée de la matiere du ſoleil, peſe néanmoins, volume pour volume, quatre fois plus que le ſoleil, &c. &c.

Selon les obſervations de M. de Luc, aucune raiſon ne prouve que le ſoleil eſt une maſſe liquide & brûlante, & qu'il eſt la cauſe immédiate de la chaleur (*a*). Il a démontré d'ailleurs que le globe terreſtre n'a jamais pu être une maſſe de matiere vitrifiée ou réduite en verre,

(*a*) Tome 5, Lett. 144, p. 604 & ſuiv.

puiſqu'il renferme pluſieurs corps qui ne ſont point vitreſcibles; que quand tous le ſeroient, il ne s'enſuivroit point encore que tout a été vitrifié (*a*). Il n'y a de matieres vitrifiées que dans les montagnes produites par les volcans. Il prouve que la chaleur de la terre, loin de diminuer, comme le veut M. de Buffon, devroit plutôt augmenter; qu'ainſi toutes les conſéquences fondées ſur cette fauſſe hypotheſe ſont de pures illuſions (*b*).

§. V.

La théorie de la conſtruction des montagnes par les eaux de la mer, eſt ſans doute plus ſérieuſe que celle de la formation du ſyſtême planétaire, puiſqu'elle eſt appuyée par des obſervations; il faut les examiner. Téliamed en avoit déja propoſé pluſieurs.

Puiſque le mouvement de rotation du globe ſur lui-même, a dû porter ſous l'équateur une plus grande quantité de matiere terreſtre, & rendre la terre applatie ſous les poles; à plus forte raiſon

(*a*) Tome V, Lettre 144, p. 605.
(*b*) *Ibid.* Lett. 141, p. 522.

ce mouvement a dû porter ſous l'équateur les eaux plus légeres que la terre. Les eaux; par conſéquent, ont dû former une vaſte & profonde ceinture de mer ſous l'équateur; cette ceinture devroit durer encore, puiſque le mouvement de rotation n'a point été interrompu : nous voyons le contraire.

Par le même méchaniſme, le mouvement ſuppoſé des eaux d'Orient en Occident, joint au flux & au reflux, a dû former ſous l'équateur un bourrelet continu de montagnes : cela s'eſt fait tout autrement. Si dans l'ancien continent les grandes chaînes de montagnes vont d'Orient en Occident, celles de l'Amérique vont du Sud au Nord; M. de Buffon n'a point donné de raiſon ſatisfaiſante de cette irrégularité (*a*). Sur notre hémiſphere, la chaîne principale eſt en deçà de l'équateur; en Amérique elle eſt au-delà. Le continent de l'Amérique devroit être plus large vers l'équateur, & c'eſt préciſément où il eſt plus étroit. Une cauſe méchanique uniforme auroit dû agir uniformément.

Sur un fond de mer, qui étoit d'abord

(*a*) Théorie de la terre, p. 136.

liſſe & uni, les terres & les ſables, amenés par le flux, devoient être balayés & tranſportés par le reflux; alors le produit eſt nul. A la vérité, ſur les côtes où la pente de la plage eſt inſenſible, le flux apporte des matieres & les y dépoſe; pour que le reflux les fît rentrer dans la mer, il faudroit qu'il les pouſſât par derriere; cela eſt impoſſible. Mais la mer ne laiſſe rien au pied d'un rocher eſcarpé contre lequel elle frappe en liberté. Les amas ne peuvent ſe former que dans les lieux où les flots ſont plus tranquilles qu'ailleurs.

Il ne pouvoit pas y avoir de courans lorſque le fond de la mer étoit liſſe & uni; aucune cauſe ne pouvoit les produire. Les vents n'ont pas aſſez de conſtance pour cauſer dans les eaux un cours capable de bâtir une chaîne de montagnes; c'eſt une opération de pluſieurs ſiecles.

Dans l'Océan, le point de réunion du flux & du reflux varie continuellement, à meſure que la lune agit ſucceſſivement ſur les eaux entre les tropiques; les ſables, que ces deux forces contraires pouſſent devant elles, ne peuvent donc s'arrêter ſous aucun mé-

ridien. Ils auroient dû plutôt être reportés ſous les poles, & y former des amas conſidérables.

M. de Buffon a ſenti les difficultés inſurmontables de ſon ſyſtême; il l'a réformé dans *les Epoques de la Nature* (*a*). Il diſtingue les montagnes primitives des montagnes ſecondaires; les premieres, qui ſont les plus hautes, ont été formées par le feu primitif, ou plutôt par le refroidiſſement de la matiere vitreſcible enflammée, dont le globe de la terre a été compoſé. Cette matiere n'a pu ſe refroidir ſans produire à ſa ſurface des bourſoufflures & des crevaſſes, des aſpérités & des profondeurs, des hauteurs & des cavernes. Les eaux, qui ont enſuite couvert cette ſurface, en ont miné & culbuté les différentes parties, en ont détaché & broyé les ſcories, les ont dépoſées par couches horizontales dans les lieux plus bas, ont parſemé ces couches de coquilles & de productions marines. Conſéquemment les montagnes primitives ſont toutes compoſées de matieres vitreſcibles, ne ſont point formées par couches hori-

(*a*) Supplém. à l'Hiſt. Nat. tome IX, *in*-12.

zontales, ne ſont couvertes de corps marins qu'à l'extérieur; au lieu que les montagnes, poſtérieurement formées par les eaux, ſont compoſées de matieres calcaires, diſpoſées par couches, coupées par angles ſaillans & rentrans, mêlées de corps marins dans l'intérieur & à la ſuperficie (*a*).

La queſtion eſt de ſavoir ſi, en corrigeant ainſi ſon hypotheſe, le ſavant Naturaliſte ne l'a pas entiérement détruite.

§. VI.

En premier lieu, dans la Théorie de la terre, il avoit aſſuré en général que toutes les montagnes, dont le globe eſt hériſſé, portent les quatre caracteres qui, ſelon lui, démontrent l'opération des eaux; à préſent cela n'eſt plus vrai qu'à l'égard des montagnes ſecondaires. Il paroit que ce grand Naturaliſte a été déterminé à réformer ſon ſyſtême par les objections qu'on lui a faites, plutôt que par de nouvelles obſervations.

En ſecond lieu, par l'inſpection de toute la chaîne des montagnes qui s'é-

(*a*) Epoques de la Nature, p. 16, 86, 461.

tendent depuis la Méditerranée juſqu'à la mer du Nord, il eſt prouvé 1°. que les montagnes primitives, comme les Alpes, renferment dans leur ſein des matieres calcaires mêlées avec les matieres vitreſcibles; phénomene inexplicable dans le ſyſtême de M. de Buffon; 2°. que dans pluſieurs endroits les montagnes primitives ſe trouvent mêlées avec d'autres, dont les unes paroiſſent avoir été formées par les eaux, les autres par les volcans; 3°. que les Alpes, le Jura, les Vôges, les montagnes qui bordent le Rhin ne forment point les unes à l'égard des autres des zig-zags, ou des angles ſaillans & rentrans. Dans toutes les chaînes des montagnes, les vallons ne ſuivent pas une ligne continue comme le cours d'une riviere; ceux qui vont du Nord au Midi ſont croiſés par d'autres, qui vont d'Orient en Occident; les courans de la mer n'ont jamais pu ſe croiſer ainſi. Pluſieurs vallons étroits, bordés de rochers coupés perpendiculairement, forment des angles ſaillans & rentrans; ils n'ont cependant pas été creuſés par les eaux; ſelon M. de Buffon; ils ont été formés par l'affaiſſement du ſol de

part & d'autre. Cette direction tortueuſe, quand elle ſeroit plus générale, ne prouveroit donc rien.

En troiſieme lieu, ſelon l'obſervation de M. de Buffon, les Vôges ſont toutes compoſées de matieres vitrifiables, de granit, de porphyre, de cailloux, de ſable pur : ces matieres ſont jetées par blocs, & non par lits ou par couches. Dans toute cette chaîne, on ne trouve ni coquillages, ni corps marins; les collines qui en dérivent ſont de ſable vitreſcible (*a*). Le mont Jura qui ſuit la même direction, & qui eſt pour le moins d'une hauteur égale, eſt compoſé de matieres calcaires, poſées par couches horizontales, pêtries dans l'intérieur & à l'extérieur de coquillages & de corps marins. Rarement on y trouve du ſable vitreſcible; tout ce pays eſt caverneux; les fontaines y ont peu de cours; les rivieres ſortent toutes formées de deſſous les lits de rochers; le ſol ne reſſemble en rien à celui des Vôges: nous avons vérifié cette différence par nos propres yeux. Conçoit-on que dans une chaîne continue

(*a*) Epoques de la Nat. p. 401.

de

de montagnes une partie ait été toute conſtruite par le feu, & l'autre par les eaux ?

Dans les Vôges qui, ſelon le ſyſtême de M. de Buffon, portent l'empreinte des effets du feu, pourquoi les eaux n'ont-elles pas travaillé comme par-tout ailleurs ? Pourquoi des débris du noyau primitif n'ont-elles pas formé des matieres calcaires, pour en compoſer au moins les collines de moindre hauteur ? Pourquoi n'y ont-elles pas charié des corps marins, comme elles ont fait dans toute l'étendue du Jura ?

4°. La chaîne des montagnes de Langres & de Bourgogne, dont M. de Buffon donne la deſcription & la carte (*a*), préſente de nouvelles difficultés. On ne voit pas la cauſe qui a pu déterminer la mer à former l'arête ou le ſommet de cette chaîne en demi-cercle. Pour que les eaux, après avoir laiſſé ce ſommet à découvert, aient pu des deux côtés ſillonner des vallons tortueux, il a fallu que les matieres les plus dures aient été déjà poſées à droite & à gauche de ces vallons par angles ſaillans &

(*a*) Epoques de la Nat. p. 213 & ſuiv.

rentrans, pour favoriſer l'excavation dans cette même direction. C'eſt un peu trop de prévoyance pour une cauſe purement mécanique.

§. VII.

5°. Par quel mécaniſme des eaux expliquera-t-on la conſtruction des vaſtes cavernes qui ſe trouvent dans les montagnes calcaires, dont le deſſus, le deſſous & les parois ſont des lits de rochers ? Elles ſont communes dans le Jura ; il n'y en a point de ſemblables dans les montagnes, compoſées de cailloux & de ſable vitreſcible.

D'autre part, dans les Vôges une infinité de carrieres dont la pierre eſt de grès, ou de ſable pur, ſont diſpoſées par lits, ou par couches horizontales, comme les carrieres de pierre calcaire. Cette diſpoſition n'eſt donc pas une preuve de l'opération des eaux.

6°. Ces couches horizontales & paralleles, ſur le ſommet des montagnes iſolées, ne ſont pas moins inexplicables. Que la mer, plaçant le premier lit des montagnes ſur une ſuperficie plate, ait poſé ſes matériaux en couches paralleles, cela ſe conçoit : mais

dès que la ſuperficie d'une couche a commencé à devenir convexe, il a fallu que la convexité des ſuivantes augmentât toujours, pour former enfin une montagne iſolée, ou un cône. Nous fera-t-on comprendre comment le pic de Ténériffe, détaché de toute chaîne, a été formé par les eaux ?

7°. Notre ſavant Naturaliſte prétend prouver le mouvement de la mer d'Orient en Occident, parce que les côtes & les montagnes de l'Amérique ſont plus eſcarpées du côté de l'Occident, & ont une pente plus douce du côté de l'Orient (*a*). En Europe, nous voyons le contraire. La chaîne du Jura, dans ſa plus grande hauteur, eſt coupée perpendiculairement du côté de l'Orient, & s'abaiſſe inſenſiblement dans un eſpace de quinze à vingt lieues du côté de l'Occident; les montagnes des Vôges ſont plus élevées & plus eſcarpées du côté de l'Alſace à l'Orient, que du côté de la Lorraine : il en eſt de même de la chaîne des Alpes, du côté de l'Italie. Nouvelle breche au ſyſtême de M. de Buffon. Dans notre

(*a*) Epoques de la Nat. p. 233.

2e partie. c. 3, art. 1, nous prouverons que ce prétendu mouvement de la mer d'Orient en Occident eſt faux, contraire aux loix générales du mouvement, & n'eſt prouvé par aucun fait.

8°. Nous n'objecterons pas à M. de Buffon que ſon ſyſtême eſt oppoſé à l'hiſtoire de la création, tracée par Moïſe. Il eſt fâché, il eſt bleſſé toutes les fois que l'homme abuſe du ſaint nom de Dieu, & ſubſtitue l'idée du premier Etre à celle du fantôme de ſes opinions (*a*). Nous reſpectons, nous admirons trop le Pline François, pour avoir deſſein de le bleſſer, ou de le fâcher ; nous le ſupplions ſeulement de ſe ſouvenir de ce qu'il a dit en réfutant l'hypotheſe de Whiſton, que » la con-
» trariété de cette opinion avec la foi,
» ſuffit pour démontrer l'inſuffiſance des
» preuves. Toutes les fois, ajoute-t-
» il, qu'on ſe permettra d'interpréter,
» dans des vues purement humaines, le
» texte divin des Livres Sacrés, que
» l'on voudra raiſonner ſur les volontés
» du Très-Haut, & ſur l'exécution de
» ſes décrets, on tombera néceſſaire-

(*a*) Epoques de la Nat. p. 42.

» ment dans les ténebres & dans le » chaos (*a*) «. Malheuſement il a vérifié lui-même cette prédiction; il a tordu le ſens du premier Chapitre de la Geneſe, pour l'ajuſter à ſon opinion (*b*) : nous montrerons ailleurs qu'il l'a très-mal entendu.

Cependant un de nos Philoſophes a vanté le ſyſtême de M. de Buffon comme une découverte capable de tout concilier (*c*). La vérité eſt que cette ſpéculation ſublime ne concilie rien, n'explique rien, ſe dément dans toutes ſes parties, ne ſert qu'à faire méconnoître la main du Créateur dans la fabrique du monde.

Les montagnes ſont évidemment deſtinées à diviſer les nuages, à condenſer les vapeurs, à être le dépôt des neiges & des pluies, la ſource des ruiſſeaux & de rivieres, à multiplier les courans d'air, à doubler la ſuperficie du ſol, à réverbérer les rayons du ſoleil, à varier les aſpects, &c. Elles n'ont donc pas été conſtruites par une cauſe pure-

(*a*) Théorie de la terre, p. 245, 260.
(*b*) Epoques de la Nat. p. 43 & ſuiv.
(*c*) Aux Manes de Louis XV, tome I, p. 202.

ment mécanique, mais avec deſſein, par un ouvrier intelligent & prévoyant.

§. VIII.

On a peine à concevoir comment un Phyſicien auſſi habile que M. de Buffon, avoit pu ſe perſuader que le lit de la Méditerranée a été creuſé par un volcan, & rempli par une irruption ſubite des eaux de l'Océan, qui ont percé le détroit de Gibraltar (*a*). La direction des rivieres de l'Europe, de l'Afrique & de l'Aſie, qui vont y porter leurs eaux, ſemble atteſter que ce vaſte baſſin eſt auſſi ancien que le monde. Depuis les ſources du Nil juſqu'à celles du Don ou Tanaïs, qui ſe décharge dans le Pont-Euxin, & de-là dans la Méditerranée, il y a près de quinze cents lieues, & plus de huit cents depuis les côtes de la Syrie juſqu'au détroit de Gibralter. Un volcan n'a pu affaiſſer la ſurface d'une étendue de terrain, qui fait près du quart de notre hémiſphere. Que la Méditerranée ait été autrefois ſéparée de l'Océan; que l'effort des

(*a*) Théorie de la Terre.

flots ou d'un volcan ait rompu la barriere, ait cauſé l'irruption des eaux de l'un dans l'autre, cela eſt poſſible; la tradition de ce fait s'eſt conſervée dans l'hiſtoire & dans les fables (*a*). Le tremblement de terre de Lisbonne n'atteſte que trop l'exiſtence d'un volcan dans le voiſinage. Mais que la Méditerranée toute entiere ſoit un fond nouvellement creuſé, voilà ce qu'on ne conçoit plus, & ce qui paroît contredit par l'aſpect du globe.

Auſſi M. de Buffon s'eſt encore détrompé ſur ce point; il dit ſeulement que la Méditerranée eſt beaucoup plus grande qu'elle n'étoit avant l'ouverture des détroits du Boſphore & de Gibraltar (*b*); ce qui eſt très-probable. Les mépriſes d'un grand génie ſervent à conſoler les eſprits médiocres, de celles dans leſquelles ils peuvent tomber.

Quand nous ſerions forcés d'avouer que le monde a déja duré cent mille ans, & qu'il a éprouvé cent révolutions générales, les Philoſophes en ſe-

(*a*) Orig. des Dieux du Paganiſme, tome II, p. 368.

(*b*) Époques de la Nat. p. 284.

roient-ils plus avancés ? Mille ſiecles ne ſont pas l'éternité ; un peu plutôt, ou un peu plus tard, il faut en revenir à la volonté & à l'action de Dieu.

Le mouvement circulaire & elliptique des cometes & des planetes autour du ſoleil, ne peut s'expliquer que par la double force imprimée à ces grands corps, l'une d'impulſion ou de projection, l'autre de gravitation. Qui a donné à la matiere cette double force, dont l'une tend à éloigner les corps du centre, l'autre à les en rapprocher ? La ſeule idée de *projection* déſigne une cauſe extérieure, une main puiſſante qui a lancé les globes céleſtes ſur la tangente de leur orbite.

La gravitation des corps vers le centre diminue en raiſon inverſe du quarré des diſtances ; de maniere qu'un corps qui peſeroit cent livres à une lieue du centre, ne peſeroit plus qu'une livre à dix lieues de ce même centre. Voilà un calcul, une combinaiſon exacte & uniforme par-tout. Certainement ce n'eſt pas la matiere aveugle qui a fait cette ſupputation, qui retient la force centripete & la force centrifuge des corps céleſtes dans un équilibre conſtant. Ce

qui a créé la machine peut ſeul la conſerver dans le même état.

Lorſque le Roi Prophete dit que *les Cieux annoncent la gloire de Dieu*, il parle le langage de la religion, de la raiſon & de la ſaine Philoſophie. Ces globes, qui roulent majeſtueuſement dans l'immenſité de l'eſpace, dont la marche eſt ſi compaſſée que l'on en peut prédire les révolutions, publient hautement qu'ils ſont l'ouvrage de la ſageſſe & de la puiſſance de Dieu. La régularité de leurs mouvemens, les proportions de leurs maſſes & de leurs diſtances reſpectives, l'influence qu'ils ont les uns ſur les autres, atteſtent auſſi clairement l'intelligence qui préſide à tous ces phénomenes, que l'*Hiſtoire Naturelle* prouve l'intelligence & la ſagacité de M. de Buffon.

Si quelques Philoſophes ſe contentent des mots, *néceſſité*, *eſſence des choſes*, *haſard*, *progrès des cauſes à l'infini*, ce ſont des inſenſés; un calcul, des proportions, des loix, des combinaiſons, ſont eſſentiellement le réſultat de la penſée & de la réflexion. Ceux qui ne veulent point ſe borner à rechercher les cauſes phyſiques & immé-

diates des effets qui nous intéreſſent ; qui veulent découvrir le mécaniſme général du tout que nous n'avons point beſoin de connoître, ſont des téméraires. » Dieu, dit le Sage, a livré le » monde à leurs diſputes, de maniere » qu'ils ne verront jamais la nature in- » time de ſes ouvrages ; ils y travaillent » vainement depuis la création, & ils » continueront avec auſſi peu de ſuccès » juſqu'à la fin des ſiecles (*a*) «.

Un vrai Philoſophe apperçoit Dieu par-tout, dans l'air qu'il reſpire, dans le ſoleil qui l'échauffe & l'éclaire, dans la terre qui le nourrit, dans l'eau qui le déſaltere, dans les animaux qui l'aident & le vêtiſſent, dans l'herbe qu'il foule aux pieds, dans lui-même ſurtout, & dans les diverſes facultés dont il eſt doué. Pour un cœur bien fait, l'idolâtrie ſeroit plus à craindre que l'athéiſme ; entre deux excès, la religion tient le milieu.

(*a*) Eccleſ. c. 3, ℣. 11.

ARTICLE IX.

Il y a des cauſes finales dans la Nature : ſixieme preuve phyſique de l'exiſtence de Dieu.

§. II.

SI nous n'appercevions pas, dans l'ordre phyſique de l'univers, un rapport ſenſible à nos beſoins & à notre bien-être, il ne ſeroit pour nous qu'un objet de curioſité, comme une machine artiſtement travaillée, dont nous ignorons l'uſage. Mais quand nous y découvrons, de la part du Créateur, des ſoins & des attentions qui nous regardent, la ſcene change; elle excite en nous la reconnoiſſance & l'amour; l'univers eſt un temple où toute les créatures intelligentes doivent célébrer à l'envi la bonté & la magnificence de ſon auteur. C'eſt vers ce grand objet que les Livres Saints tournent toutes nos réflexions. Moïſe, après avoir raconté la création de l'homme, fait ainſi parler le Seigneur : » Croiſſez, multi-

» pliez, peuplez la terre & la ſoumet-
» tez à votre empire; exercez votre
» pouvoir ſur les poiſſons de la mer,
» ſur les oiſeaux du ciel, ſur tous les
» animaux qui vivent ſur la terre. Je
» vous donne toutes les plantes qui ren-
» ferment en elles leur ſemence, tous
» les fruits des arbres qui doivent ſe
» reproduire, afin qu'ils ſoient votre
» nourriture & celle des animaux (*a*) «.
Voilà le titre du domaine que l'homme exerce ſur les productions de la nature.

Les plus ſages des anciens Philoſophes ont vu, dans l'univers, une Providence attentive à nos beſoins (*b*); les modernes, plus occupés des cauſes méchaniques, ont négligé les cauſes finales : dans leurs écrits, la nature eſt morte, ne dit rien au cœur.

Perſonne n'en a tracé le tableau avec plus d'énergie, que le Roi Prophete, dans le Pſeaume 103.

» Mon ame, béniſſez le Seigneur.
» Que vous êtes grand, ô mon Dieu,
» dans l'ouvrage de vos mains! Revêtu

(*a*) Gen. c. 1, ℣. 20.
(*b*) Cicéron, Séneque, &c. V. le Traité de la providence, par Théodoret.

» de gloire & de majeſté, vous n'êtes
» caché à nos yeux que par la lumiere
» qui nous éblouit. C'eſt vous qui avez
» étendu ſur nos têtes l'azur des cieux;
» vous y tenez ſuſpendues les eaux prê-
» tes à fertiliſer les campagnes; vous
» faites marcher les nues qui les répan-
» dent; porté ſur les ailes des vents,
» vous nous donnez la fraîcheur & la
» vie. Vous commandez, leur ſouffle
» excite les orages, la foudre part &
» frappe où il vous plaît. Vous avez
» donné à la terre l'équilibre qu'elle
» garde conſtamment, rien ne peut
» l'ébranler; la mer dont elle eſt enve-
» loppée éleve ſes flots plus haut que
» les montagnes; mais dans leur fureur
» même ils reſpectent vos ordres, ils
» cedent à la voix menaçante de leur
» maître; prêts à fondre ſur les riva-
» ges, ils reculent à la vue du terme
» que vous leur avez marqué. Vous
» avez déſigné la place qu'occupent les
» hauteurs & les plaines; dans les val-
» lons vous faites couler les eaux, ſource
» de fécondité; vous avez creuſé le lit
» qui dirige leurs cours. Les animaux y
» viennent ſe déſaltérer; vous leur avez
» préparé ces canaux pour étancher

» leur ſoif. Les oiſeaux ſe raſſemblent
» ſur les bords, & par leurs chants ré-
» jouiſſent les campagnes «.

» La roſée du ciel humecte le ſom-
» met des montagnes ; toute la terre eſt
» fertiliſée par vos ſoins. Vous tirez de
» ſon ſein la nourriture des animaux &
» celle de l'homme, le pain qui répare
» ſes forces épuiſées, la liqueur qui lui
» fait oublier ſes peines, les parfums
» dont il reſpire l'odeur. Vous avez
» planté de vos mains les forêts qui om-
» bragent les plaines, & les cedres qui
» ornent la cime des montagnes ; c'eſt
» une retraite deſtinée aux animaux ;
» les rochers, les cavernes, ſont peu-
» plés d'habitans. Le ſoleil ſuit dans ſa
» courſe la route que vous lui avez tra-
» cée : l'aſtre de la nuit, par ſes révo-
» lutions, diſtingue le temps, regle
» l'ordre de la ſociété. Les ténebres qui
» ſuccedent au jour procurent du repos
» à l'homme ; alors les animaux ſauva-
» ges ſortent de leurs aſyles ; ils vous
» demandent, par leurs rugiſſemens, la
» nourriture dont ils ont beſoin : au le-
» ver de l'aurore, ils rentrent dans leurs
» ſombres demeures, & laiſſent à l'hom-
» me la liberté de vaquer à ſes travaux «.

» Seigneur, que vos ouvrages ſont » admirables ! La ſageſſe y a préſidé ; la » terre eſt couverte de vos richeſſes. Des » mers immenſes ſéparoient les habitans » du monde ; par les courſes des naviga- » teurs elles réuniſſent les nations. Leur » ſein renferme des animaux innombra- » bles ; des monſtres de toute eſpece » vivent & ſe jouent dans les flots ; tous » attendent de vous leur ſubſiſtance ; » vous ouvrez la main, & tous la re- » çoivent avec profuſion. Si vous dé- » tourniez vos regards, ils perdroient » le mouvement & la vie ; ils retombe- » roient dans le limon d'où vous les avez » tirés ; un ſouffle de votre bouche les » fait renaître, & renouvelle la jeuneſſe » de la nature «.

» Que le Seigneur ſoit loué à jamais » qu'il ſe plaiſe à bénir ſes ouvrages ! » D'un regard il fait trembler la terre, il » frappe les montagnes, & il les embra- » ſe. Je publierai ſa puiſſance & ſa bonté » pendant toute ma vie ; puiſſent mes » hommages trouver grace devant lui ! » puiſſent les pécheurs & leurs crimes » diſparoître de deſſus la terre ! Pour » vous, ô mon ame, ne ceſſez de bé- » nir le ſouverain Maître «.

§. II.

Nous n'entreprendrons point de développer les différentes parties de ce tableau, les objets ſont trop multipliés, nous ne pourrions que les effleurer; il vaux mieux ſe borner à des réflexions générales.

Les livres de Newton, de Caſſini, de Haller, de Réaumur, de Buffon, les Mémoires de l'Académie des Sciences ſont-ils marqués au coin de l'intelligence? Prouvent-ils que leurs Auteurs ſont des êtres penſans? Un athée aura bien du front, s'il peut répondre ſans rougir. Quoi! il faut un degré ſupérieur d'intelligence pour décrire les merveilles de la nature, & il n'en a point fallu pour les faire? Une machine, conſtruite avec art, n'eſt-elle pas un livre où nous liſons les réflexions, les combinaiſons, les raiſonnemens, les deſſeins de l'Auteur (*a*)?

» Toutes les idées des arts, dit M. de » Buffon, ont leur modele dans les pro- » ductions de la nature, Dieu a créé,

(*a*) Cic. de Nat. Deor. l. 2, n. 115. Penſées Philoſ. n. 30.

» l'homme imite : toutes les inventions » des hommes, ſoit pour la néceſſité, » ſoit pour la commodité, ne ſont que » des imitations, aſſez groſſieres, de ce » que la nature exécute avec la derniere » perfection «. Aſſurément il faut plus d'intelligence pour inventer que pour imiter.

Une ſphere mouvante, qui repréſente très-imparfaitement la marche des cieux & les révolutions des aſtres, eſt regardée avec raiſon comme un chef-d'œuvre d'induſtrie ; on ne daigneroit pas répondre à un raiſonneur qui ſoutiendroit que cette machine s'eſt faite toute ſeule : cependant des Philoſophes nous disent gravement que le modele s'eſt formé de lui-même (*a*).

Que ſeroit-ce, ſi un Artiſte habile étoit parvenu à faire un animal doué de tous les organes & de toutes les facultés que nous voyons dans les êtres vivans ? Oſeroit-on dire que ce compoſé merveilleux eſt réſulté d'une fermentation ſubite, du mouvement fortuit des particules de la matiere tombée en pourriture (*b*).

(*a*) Cic. *ibid.* n. 88.
(*b*) Syſt. de la Nat. 1e. part. c. 2, p. 23.

C'eſt l'expérience, diſent les athées, qui nous apprend que dans les ouvrages de l'art il y a du deſſein ; mais nous le devinons à l'égard des ouvrages de la nature : la comparaiſon des uns avec les autres ne fait pas une démonſtration.

Réponſe. Il eſt faux que l'expérience ſeule nous détermine à ſuppoſer du deſſein dans les ouvrages de l'art : quand nous ne ſaurions pas ſi une fleur eſt naturelle ou artificielle, nous ne laiſſerions pas de l'attribuer à une cauſe intelligente. Il eſt faux que nous devinions qu'il y a du deſſein dans les ouvrages de la nature, nous le démontrons par un raiſonnement ſimple. Ces ouvrages ſont un effet, ou du haſard, ou de la néceſſité, ou d'un deſſein ; toute autre ſuppoſition eſt impoſſible : les deux premieres ſont abſurdes ; donc la troiſieme eſt évidente.

§. III.

Telle eſt en deux mots la démonſtration des cauſes finales, contre leſquelles pluſieurs Philoſophes, reſpectables d'ailleurs, ſe ſont élevés ſans en prévoir les conſéquences ; il eſt bon de la mettre dans tout ſon jour.

Nous disons : il y a dans l'univers des êtres essentiellement différens; l'air, la terre, l'eau, le feu, ne sont certainement pas de même nature, ils ont des propriétés opposées : donc ce ne sont pas des êtres *nécessaires* ou existans par eux-mêmes, la nécessité absolue n'admet point de diversité. On ne prouvera jamais que si le feu n'existoit pas, il en résulteroit contradiction.

Ces élémens sont mis en action, selon des loix constantes & invariables, dont l'expérience nous instruit. Ces loix ne sont point nécessaires de nécessité absolue, puisque le contraire de tous les phénomenes ne renferme aucune contradiction. Elles ne sont point un jeu du hasard, puisqu'elles sont constantes & invariables : donc le Créateur des élémens & des loix qu'ils suivent, est un Etre intelligent & libre.

Lorsqu'un tel Etre agit, il connoît son action & l'effet qui doit s'ensuivre : donc, quand il produit une cause physique, il veut l'effet qui s'ensuivra; autrement il agiroit tout à la fois en cause intelligente & en cause aveugle ; ce qui est absurde. L'effet est donc le but immédiat ou la fin prochaine que cet agent

ſe propoſe en créant la cauſe, & cette cauſe eſt le moyen. Si cet agent, intelligent & libre, établit une chaîne de pluſieurs cauſes ſucceſſives & d'effets, qui deviennent autant de cauſes, l'agent veut auſſi bien le dernier effet de la chaîne qu'il veut le premier, puiſqu'il le prévoit également. Il y a donc alors ſucceſſion de fins & de moyens, auſſi bien que ſucceſſion de cauſes & d'effets. La recherche des cauſes finales n'eſt donc autre choſe que la recherche des effets produits par les cauſes phyſiques.

Parmi les différentes eſpeces d'êtres, il y a une relation de beſoins & d'utilité; les uns contribuent, comme cauſes phyſiques, à la conſervation & au bien-être des autres. Puiſque le Créateur eſt un agent libre & intelligent, c'eſt lui qui a établi à deſſein cette relation; celle-ci n'eſt ni fortuite, ni imprévue à ſon égard : donc les êtres qui ſervent à l'utilité & aux beſoins des autres, ſont deſtinés à cet uſage ou à cette fin : donc les derniers ſont la cauſe finale des premiers.

Or, entre les êtres vivans, celui auquel Dieu a donné plus de facultés & plus de talens, pour tourner à ſon bien-

être les créatures dont il eſt environné, eſt évidemment l'homme (*a*) : donc Dieu a formé ces créatures pour l'avantage & le bien-être de l'homme, malgré l'abus que l'homme en peut faire contre l'intention du Créateur. Pour juger que la nourriture de l'homme eſt la cauſe finale des fruits, c'eſt aſſez de ſavoir que les fruits operent phyſiquement cet effet. Pour être convaincus que les yeux nous ont été donnés pour voir, & les pieds pour marcher, il ſuffit de ſentir que nous ne pouvons voir ni marcher autrement.

Nous ne craignons pas qu'aucun Philoſophe vienne à bout de renverſer cette démonſtration.

§. IV.

Dieu, en créant des cauſes phyſiques, a voulu l'effet qu'elles produiſent, puiſqu'elles le produiſent néceſſairement en vertu de ſa volonté : mais lorſqu'il a créé des agens libres, il n'a pas voulu de même les actions mauvaiſes, que

(*a*) Qu'y a-t-il de ſi ridicule à penſer que tout eſt fait pour moi, ſi je ſuis le ſeul qui ſache tout rapporter à lui ? Emile, tome III, p. 60.

ces agens produiſent par choix. Au contraire, en leur donnant la liberté, il leur a donné la raiſon qui leur fait diſtinguer le bien du mal, & une conſcience qui les porte à l'un & les détourne de l'autre. En laiſſant à l'homme le pouvoir d'abuſer de ſa liberté, Dieu ne veut pas cet abus, ne l'enviſage pas comme une fin.

Les êtres inanimés ſont évidemment deſtinés à l'uſage des êtres vivans ; puiſque ceux-ci ne pourroient ſubſiſter ſans les premiers. L'homme ne peut vivre ſans l'air qu'il reſpire, ſans la chaleur qui entretient le mouvement du ſang & la fluidité des liquides, ſans l'eau qui le déſaltere, ſans la terre qui lui fournit des alimens. C'eſt l'intelligence libre du Créateur qui a établi cette dépendance, ce rapport entre les beſoins & les moyens d'y ſatisfaire. Il n'y a pas une relation plus étroite entre le reſſort d'une montre & le balancier, qu'entre l'air & nos poumons ; entre l'aiguille & le cadran des heures ; qu'entre le mouvement de la terre & la ſucceſſion des jours & des nuits. Puiſque la conformation & le jeu des parties d'une montre nous fait conclure évidemment

que l'une eſt la cauſe finale de l'autre, pourquoi ne porterions-nous pas le même jugement des parties de l'univers.

Il y a néanmoins une différence. Dans les ouvrages de l'art, une piece n'eſt ordinairement deſtinée qu'à un ſeul uſage, parce que l'induſtrie de l'ouvrier eſt très-bornée ; ainſi le reſſort d'une montre eſt uniquement fait pour lui donner du mouvement, il ne ſert à rien autre choſe. Dans la nature, au contraire, le même élément produit mille effets différens ; l'air ne ſert pas ſeulement à faire reſpirer les animaux, mais à mettre en jeu la plupart des autres parties de la nature : la main de l'homme eſt un inſtrument preſque univerſel, & qui ſert à une infinité d'uſages. Il en réſulte que la ſageſſe & la puiſſance du Créateur ſont fort ſupérieures à celles de l'homme ; qu'il procure mille effets par une même cauſe, & atteint une infinité de fins par le même moyen. En conclure qu'il n'y a ni fins ni moyens, ce ſeroit ſoutenir qu'il n'y a ni effets ni cauſes ; que tout vient du haſard, puiſqu'entre le réſultat d'un deſſein & le produit du haſard, il n'y a pas de milieu.

De ce que nos alimens ſervent à la ſubſiſtance des animaux de même qu'à la nôtre, nous ne conclurons pas qu'ils ne ſont point deſtinés à l'homme. Nous conclurons, au contraire, que celui de tous les êtres auxquels Dieu a donné un plus grand nombre de facultés, eſt auſſi celui à l'uſage duquel il a deſtiné un plus grand nombre de choſes. Voyons ſi les argumens de nos adverſaires nous forceront à être ingrats.

§. V.

Premiere Objection. Si Dieu a deſtiné à notre conſervation & à notre bien-être ce qui y contribue en effet; par la même raiſon, il a deſtiné à notre malheur & à notre deſtruction ce qui les cauſe : où eſt donc la prétendue bonté du Créateur ?

Réponſe. Il s'enſuit ſeulement que Dieu ne nous a faits ni impaſſibles ni immortels. Je parle de l'homme actuel, & non de l'homme innocent. Indépendamment des cauſes accidentelles, les mêmes moyens qui contribuent à notre conſervation pendant un certain temps, doivent nous détruire à la longue, parce que

que Dieu ne veut pas que notre vie ſoit éternelle ſur la terre. Il ne s'enſuit pas que notre vie & les moyens de la conſerver ne ſoient pas des bienfaits, ni que la bonté de Dieu ſoit nulle, parce qu'elle ne s'étend pas auſſi loin que le voudroient les hommes ſenſuels.

Un Philoſophe nous demande ſi c'eſt pour réjouir les fourmis & les inſectes de ſon jardin, que le Monarque de l'univers a embelli ſa demeure (*a*).

Pourquoi non? Puiſque Dieu a trouvé bon de créer des inſectes, il n'a pas été indigne de lui de pourvoir à leur ſubſiſtance & à leur commodité. Un Monarque ne s'occupera pas de ce ſoin, parce qu'il doit ſon attention à des objets plus importans; Dieu veille à tout ſans embarras, ſans que le ſoin d'un objet faſſe tort à l'autre. Comme il a donné à l'homme de l'intelligence, une conſcience, un cœur capable d'amour & de reconnoiſſance, nous penſons que l'homme lui eſt plus cher que les inſectes.

Point du tout, répliquent nos adver-

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 7, p. 195. Le Bon Sens §. 50.

faires ; l'intelligence univerſelle, dont les vues s'étendent à tout ce qui exiſte, ne peut avoir des rapports plus directs & plus intimes avec l'homme, qui ne fait qu'une partie inſenſible du grand tout (*a*).

Fauſſe ſpéculation. Ces rapports plus directs ſont fondés ſur les facultés particulieres que Dieu a données à l'homme. Il ne l'a pas doué d'intelligence, de ſens moral, de gratitude, ſans lui donner des motifs de les exercer. L'homme, ingrat envers Dieu, n'en eſt certainement pas mieux diſpoſé à être reconnoiſſant & bienfaiſant envers ſes freres.

En apprenant à l'homme que Dieu a fait pour ſon uſage les créatures inanimées, l'Ecriture a encore voulu prévenir l'erreur des peuples aveugles, qui ont adoré les êtres naturels ſans adorer Dieu.

(*a*) Lucrece, l. 5, ℣. 157. Contagion Sacrée, c. 2 & 10. Le Bon Sens, §. 5 & 7.

§. VI.

Deuxieme Objection. » Il ne faut pas » croire, dit Epicure, que les yeux » nous aient été donnés pour voir, les » bras ni les mains pour agir; c'eſt » l'uſage que nous en faiſons qui nous » perſuade cette deſtination; car enfin » la vue n'exiſtoit pas avant les yeux, » ni la parole avant la langue; tous les » membres ont précédé l'uſage que » nous en faiſons (*a*). «.

Réponſe. Raiſonnement pitoyable. Ce n'eſt point notre choix, mais la conformation même des organes, qui déterminent l'uſage que nous en faiſons; il ne dépend pas de nous d'entendre par les yeux, de voir par les oreilles, de marcher ſur nos mains comme ſur nos pieds. Les microſcopes & les lunettes ont été faits avant que l'on s'en ſervît; cela n'empêche pas qu'en les faiſant, l'ouvrier n'ait eu pour fin l'uſage que l'on en fait.

Vainement on repréſente à Epicure l'induſtrie qui brille dans la conformation d'un animal : ce compoſé, ſelon

(*a*) Lucrece, l. 4, ℣. 823.

lui s'eſt formé tout ſeul par le concours fortuit des atomes; la terre produiſit autrefois des hommes, comme elle produit aujourd'hui des champignons (*a*). Sans doute elle eſt devenue ſtérile en vieilliſſant; & depuis que les hommes ſavent ſe réproduire, elle a trouvé bon de ſe repoſer.

Selon les matérialiſtes modernes, le haſard avoit produit d'abord des animaux manqués, d'autres dans leſquels ſe trouvoient *l'ordre & la convenance*; ces derniers ſeuls ont pu ſe reproduire: mais la fermentation & la pûtréfaction produiſent encore des animaux vivans (*b*).

Voilà ce que Cicéron nomme avec raiſon les rêves du délire philoſophique (*c*). Il eſt abſurde que le haſard ait produit des animaux parfaits ou imparfaits; qu'une cauſe aveugle ait agi à la maniere d'une cauſe intelligente. Les matérialiſtes, qui raiſonnent toujours

(*a*) Lucrece, l. 5, ℣. 807.

(*b*) *Ibid.* ℣. 835. La Coſmologie, Avant-Propos, p. 24, &c.

(*c*) *Portenta & miracula, non differentium Philoſophorum, ſed ſomniantium.* De Nat. Deor. l. 1 n. 8.

d'après l'expérience, devroient nous dire comment ils ſavent que la terre enfanta autrefois des hommes, & en quel temps la génération réguliere des êtres organiſés a commencé.

Il y a, diſent-ils, des animaux plus imparfaits que les autres, & il y en a de nuiſibles; quelle conſéquence en tirera-t-on en faveur des cauſes finales (*a*)?

Réponſe. Des conſéquences évidentes & palpables. 1°. Il s'enſuit que les animaux ne ſont point la production d'une cauſe aveugle & néceſſaire; une telle cauſe agit uniformément & de toute ſa force; elle ne peut mettre aucune variété dans ſes effets. Il n'appartient qu'à une cauſe intelligente & libre d'aſſujettir la génération des êtres à des loix, de combiner la variété des eſpeces avec l'uniformité des individus, de faire naître les uns mâles, les autres femelles, de rendre les eſpeces inaltérables, de pourvoir aux beſoins de toutes, &c.

2°. Il y a des animaux nuiſibles à l'homme; mais il n'en eſt aucun de

(*a*) Coſmologie, Avant-Propos, p. 20 & 23.

nuiſible ou d'inutile à tous égards. Ils multiplient moins que les animaux néceſſaires; ils fuient devant l'homme, à moins qu'ils ne ſoient attaqués ou rendus furieux par la faim. Ces obſervations & mille autres prouvent les cauſes finales & l'intention du Créateur.

§. VII.

Troiſieme Objection. Comme les hommes, dit Spinoſa, ſe croient libres & agiſſans pour une fin, ils ſe figurent les autres êtres ſemblables à eux. Comme ils éprouvent que les êtres naturels leur ſont utiles en pluſieurs choſes, & que ce n'eſt pas l'homme qui les a faits, ils ſe perſuadent qu'un autre être les leur a préparés. Ainſi, l'on a jugé que les dieux faiſoient tout pour l'amour des hommes, afin d'en être aimés & honorés (*a*).

Réponſe. Nous ne pouvons juger de la nature des cauſes, que par celle des effets; lorſque nous voyons dans l'uni-

(*a*) Spinoſa, Ethique, 1e. part. à la fin. De la Nature, par Robinet, 5e. part. c. 70. Hume, 11e. part. tome II, p. 297, &c.

vers des phénomenes ſemblables à ceux que nous produiſons à deſſein, & avec intelligence, nous avons raiſon de conclure que l'Auteur de l'univers eſt intelligent. Cette conſéquence eſt confirmée par une démonſtration, à laquelle Spinoſa ni ſes diſciples ne répondront jamais. Ces phénomenes, diſons-nous, viennent ou de l'eſſence des choſes, ou du haſard, ou d'un deſſein; point de milieu. Il eſt démontré que cela ne vient ni de la néceſſité ni du haſard : donc c'eſt le réſultat d'un deſſein. Il n'y a qu'un ſeul moyen de renverſer cette preuve; c'eſt de faire voir qu'une cauſe aveugle peut faire tout ce que fait une cauſe intelligente, & qu'il n'y a point de différence entre l'une & l'autre : le contraire nous eſt évident par le ſentiment intérieur.

Nous ne penſons point que Dieu ait tout fait pour l'homme, *afin d'en être aimé & honoré*, & que ce ſoit là ſon dernier but; il veut être aimé & honoré, parce que cela eſt juſte, & parce qu'il veut rendre l'homme heureux, par l'accompliſſement de ce devoir : c'eſt donc bonté pure, & non intérêt ou beſoin de ſa part.

Dieu, continue Spinoſa, ne peut agir pour une fin; rien ne lui manque: on ne prend des moyens que pour avoir ce dont on a beſoin (*a*).

Voilà juſtement le ſophiſme que les matérialiſtes nous reprochent, pendant qu'eux ſeuls en ſont coupables : ils comparent Dieu à l'homme. Si l'homme, lorſqu'il agit pour une fin, recherche toujours un bien qui lui manque, ce n'eſt pas parce qu'il eſt intelligent, mais parce qu'il eſt indigent & borné; la queſtion eſt donc de prouver que Dieu ne peut être intelligent & libre, ſans être indigent & borné. L'homme, tout borné qu'il eſt, peut encore faire du bien ſans intérêt, par pure bonté d'ame : à plus forte raiſon Dieu.

Selon Spinoſa, la doctrine des cauſes finales confond la cauſe avec l'effet; elle ſuppoſe que l'action immédiate de Dieu eſt moins parfaite que la fin à laquelle il tend.

Tout cela eſt faux. Il l'eſt que la fin immédiate d'une choſe ſoit plus parfaite que la choſe même, & l'effet plus

(*a*) Spinoſa, *ibid.* Les Trois Impoſteurs, c. 2, n. 4 & 6. Lettre de Traſib. p. 168. Syſt. de la Nat. tome II, c. 7. Robinet, c. 71, &c.

parfait que ſa cauſe. La lumiere & la chaleur ſont deux fins immédiates, ou deux effets du feu, il ne s'enſuit pas qu'elles ſoient plus parfaites que le feu. Agir avec intelligence & par bonté pure, eſt certainement la maniere la plus parfaite & la plus digne de Dieu.

L'on n'a recours aux cauſes finales, dit Spinoſa, que parce que l'on ignore les cauſes phyſiques; quand on ne peut pas rendre raiſon d'un phénomene, on dit qu'il arrive parce que Dieu l'a voulu : c'eſt la reſſource des ignorans.

Réponſe. La reſſource des matérialiſtes eſt de dire : *Tout eſt néceſſaire, tout vient de l'eſſence des choſes; & cette eſſence nous eſt inconnue.* En vérité, nous voilà bien inſtruits. » Comment expliquer ce qu'on ne comprend pas, dit un Philoſophe moderne, ſi ce n'eſt en diſant, *Dieu l'a voulu ainſi?* Si les Philoſophes ont » quelque choſe à ſe reprocher, c'eſt » peut-être de ne pas donner plus ſouvent cette ſolution aux queſtions » qu'on leur fait; ils n'en ſeroient pas » plus ignorans, ni nous plus mal inſtruits; ils auroient de plus le mérite » d'avouer au moins leur ignorance,

» & nous celui de ne pas chercher en » vain à ſortir de la nôtre (*a*)«. Newton ne rougiſſoit pas de donner cette réponſe ; il en ſavoit cependant plus que Spinoſa & tous ſes adhérens.

§. VIII.

Perſonne n'a parlé des cauſes finales avec plus de force & d'éloquence, que M. de Buffon, lorſqu'il fait le tableau de la conſtruction du corps humain (*b*), lorſqu'il parle des richeſſes que le travail de l'homme ajoute à celles de la nature (*c*) ; il reconnoît que l'homme eſt maître du domaine de la terre, & fait pour adorer le Créateur. Déjà, en parlant des animaux, il avoit fait admirer, dans leur ſtructure, la multitude des rapports, des combinaiſons, des principes, qui tous concourent au même but, & qui ſont autant de merveilles (*d*).

Il eſt fâcheux que le Pline François n'ait pas été plus fidele à ſa pro-

(*a*) Mêlang. de M. d'Alemb. tome V, p. 143.
(*b*) Hiſt. Nat. *in*-12, tome IV, p. 280.
(*c*) Tome IX, p. xij & ſuiv.
(*d*) Hiſt. Nat. tome III, p. 2.

pre doctrine, que nous ſoyons obligés de la défendre contre lui-même, & qu'il ait répété, peut-être ſans le ſavoir, les objections de Spinoſa.

1°. Selon lui, les cauſes finales ne nous apprennent rien. » Dire qu'il y a » de la lumiere, parce que nous avons » des yeux, & qu'il y a des ſons, parce » que nous avons des oreilles; ou dire » que nous avons des oreilles & des » yeux, parce qu'il y a de la lumiere » & des ſons, n'eſt-ce pas dire la même » choſe? Trouvera-t-on jamais rien » par cette voie d'explication (a) «.

Réponſe. Ce n'eſt point là une explication, mais le réſultat de deux queſtions très importantes. Y a-t-il un rapport marqué entre la conformation de l'œil, & la maniere dont la lumiere doit y agir pour que la viſion s'enſuive; de même entre l'oreille & les ſons, ou les vibrations de l'air? La tâche du Phyſicien eſt de démontrer ce rapport. Y a-t-il une relation eſſentielle & néceſſaire entre l'action de la lumiere ſur l'œil, l'action du ſon ſur l'oreille, & les idées qui naiſſent

(a) Hiſt. Nat. tome III, p. 116.

en nous à la ſuite de cette action ? Il eſt démontré qu'il n'y en a point. De deux choſes l'une ; ou tout cela eſt un effet du haſard, ou c'eſt l'effet d'une volonté & d'un deſſein du Créateur. Puiſque le haſard eſt une abſurdité, le deſſein ou la cauſe finale eſt évidente.

» 20. Ne voit-on pas, continue le » ſavant Naturaliſte, que les cauſes » finales ne ſont que des rapports arbi- » traires, & des abſtractions morales, » leſquelles devroient encore impoſer » moins que les abſtractions métaphy- » ſiques « ?

Réponſe. Ces rapports ne ſont point arbitraires. La conformation de l'œil a certainement plus de rapport à l'action de la lumiere, qu'à celle du ſon, & l'oreille au contraire. Il eſt donc évident que l'œil eſt plutôt deſtiné à voir qu'à entendre, & l'oreille à entendre qu'à voir. Ce rapport & cette deſtination ſont arbitraires, ſi l'on veut, à l'égard du Créateur, qui pouvoit ſans doute nous faire entendre par les yeux, & voir pas les oreilles : mais une deſtination libre, un deſſein qui pouvoit être exécuté par d'autres moyens, n'en

eſt pas moins un deſſein. A l'égard de Dieu, il n'y a point de fins néceſſaires, ni de moyens indiſpenſables, parce que ſa puiſſance eſt infinie; mais cela ne prouve pas qu'il n'y ait ni fins ni moyens.

3°. Platon & Leibnitz ont établi les cauſes finales, ſous le nom de *raiſon ſuffiſante* & de *perfection*; mais » ce » ſont là des êtres moraux, créés par » des vues purement humaines, des » rapports arbitraires, que nous avons » généraliſés. Sur quoi ſont-ils fondés? » Sur des convenances morales, leſ- » quelles, bien loin de produire rien » de phyſique & de réel, ne peuvent » qu'altérer la réalité, & confondre » les objets de nos ſenſations, de nos » perceptions & de nos connoiſſances, » avec ceux de nos ſentimens, de nos » paſſions, & de nos volontés «.

Réponſe. Nous venons de prouver que ces rapports ne ſont point arbitraires; ils ſont fondés, non ſur des convenances morales, mais ſur un ordre phyſique, évident & inconteſtable. Si l'on appelle les cauſes finales *des êtres moraux*; dans ce ſens, qu'il en réſulte des conſéquences morales, des

ſentimens de reconnoiſſance, d'amour, d'admiration envers le Créateur, nous ne diſputerons pas ſur le terme. Lorſque *la connoiſſance* produit *le ſentiment*, & ſert à l'exciter, ils ne ſont pas pour cela confondus; alors l'étude de la Phyſique nous ramene à la religion : tel eſt l'effet que doit produire ſur un bon eſprit le livre de M. de Buffon. Si les païens avoient été plus attentifs à l'ordre & à la liaiſon qui regne entre les différentes parties de la nature, ils n'auroient pas été tentés d'adorer tous ces êtres, & d'oublier le Créateur.

§. IX.

4°. Nous ne ſommes pas faits pour rendre raiſon du *pourquoi* des choſes (*a*). Deſcartes avoit déja rejetté les cauſes finales par le même motif (*b*). Dieu ne s'eſt pas expliqué ſur ſes vues; nous ne devons pas avoir la préſomption de pénétrer ſes deſſeins.

Réponſe. Si nous ne pouvons rendre raiſon de rien, la Philoſophie eſt nulle.

(*a*) Hiſt. Nat. tome IV, p. 31 : tome VI, p. 280.

(*b*) Médit. 4, Princip. 1. Part. §. 28.

Nous ne découvrirons jamais toutes les fins & tous les deſſeins de Dieu ; il faudroit ſaiſir toute la chaîne des êtres, & tous leurs rapports. Mais il ne s'enſuit pas que nous ne puiſſions connoître aucunes fins, pas même les plus prochaines & les plus immédiates. Ce n'eſt pas un trait de préſomption d'affirmer qu'une cauſe phyſique, qui produit conſtamment tel effet, eſt deſtinée de Dieu à le produire, puiſqu'elle ne peut le faire qu'en vertu de la deſtination de Dieu.

Il n'eſt donc pas vrai que la recherche des cauſes finales empêche ou retarde la recherche des cauſes phyſiques ; que l'indication des premieres viennent de l'ignorance des ſecondes (*a*). Ces cauſes ſont les mêmes, enviſagées ſous un aſpect différent. Mieux nous connoiſſons le méchaniſme de la viſion, mieux nous découvrons la deſtination ou la cauſe finale des différentes parties de l'œil.

Il eſt encore faux que Dieu ne ſe ſoit pas expliqué ſur ſes vues. Nous en ſommes ſuffiſamment inſtruits par la liaiſon ou la co-exiſtance conſtante des cauſes phyſiques avec leurs effets. Lorſque

(*a*) Hiſt. Nat. tome VI, p. 280.

nous voyons des pierres taillées & miſes en place, nous n'avons pas beſoin d'interroger l'architecte, pour ſavoir s'il veut bâtir un édifice : or, il n'y a pas une liaiſon plus étroite entre ces pierres & un édifice quelconque, qu'entre l'œil & la lumiere, entre les pieds & l'action de marcher, entre les alimens & la conſervation de notre vie.

» 5°. Ce n'eſt point, dit M. de Buf-
» fon, en prêtant nos idées à la nature,
» que l'on approfondira les deſſeins de
» ſon Auteur : au-lieu de reſſerrer les
» limites de ſa puiſſance, il faut les re-
» culer, les étendre juſques dans l'im-
» menſité ; il ne faut rien voir d'impoſ-
» ſible, s'attendre à tout, & ſuppoſer
» que tout ce qui peut être, eſt (*a*) «.

Réponſe. J'ai fait mon poſſible pour concilier la fin de ce paſſage avec le commencement ; je n'ai pu y réuſſir : il me ſemble qu'il y a contradiction. Si tout ce qui peut être, eſt ; il n'y a donc rien de poſſible que ce qui eſt, Dieu ne peu pas faire autre choſe que ce qu'il a fait, eſt-ce là reculer ou étendre les limites de la puiſſance de Dieu ? Quand

(*a*) Hiſt. Nat. tome VI, p. 277.

nous ſuppoſons que Dieu a eu un deſſein dans tous ſes ouvrages, nous ne limitons point ſa puiſſance, nous n'affirmons point qu'il lui étoit impoſſible de remplir ce deſſein par d'autres moyens.

Serons-nous plus heureux à concevoir la ſuite ? » Il y a des êtres où la » nature paroiſſant moins conforme à » elle-même, ſe montre plus à découvert; où nous pouvons reconnoître » des caracteres ſinguliers, des traits » fugitifs qui nous indiquent que *ſes fins* » ſont bien plus générales que nos vues, » & que ſi elle ne fait rien en vain, » elle ne fait rien non plus dans les vues » que nous lui ſuppoſons «.

Ici le ſavant Naturaliſte ſemble avouer que la nature *a des fins*, & qu'elle ne fait rien en vain; quelques lignes plus bas, il conclut que la nature eſt bien éloignée de s'aſſujettir à des cauſes finales dans la compoſition des êtres. J'avoue encore mon ignorance; cela me paroît contradictoire.

Nous convenons que les fins de la nature ſont bien plus générales que nos vues; que nous ne découvrirons jamais toutes ſes fins; que ſouvent, par erreur, nous lui ſuppoſons peut-être un deſſein

particulier qu'elle n'a pas : mais il ne s'enſuit point de là que nous ne pouvons en découvrir aucun, qu'elle n'a point de fins, qu'elle fait pluſieurs choſes en vain.

§. X.

6°. Cependant M. de Buffon entreprend de faire voir que » peut-être y a-t-il, dans la plupart des êtres, moins de parties relatives, utiles ou néceſſaires, que de parties indifférentes, inutiles ou ſurabondantes (*a*). «. Malgré ce *peut-être*, le paradoxe eſt un peut fort. Voyons en les preuves.

Le cochon a évidemment des parties inutiles, ou plutôt des parties dont il ne peut faire aucun uſage, des doigts dont tous les os ſont parfaitement formés, & qui cependant ne lui ſervent à rien. L'*allantoïde* eſt une membrane conſidérable, qui ſe trouve attachée au fœtus de pluſieurs animaux, qui n'a aucune utilité connue, qui ne ſert & ne peut ſervir à rien. Le nombre des mamelles dans les femelles n'eſt point rélatif, comme on le prétend, au nombre

(*a*) Hiſt. Nat, tome VI. p. 279 & ſuiv.

des petits qu'elles doivent produire & allaiter, puiſque les truies n'en ont que douze, & produiſent juſqu'à vingt petits : le mâle, qui ne doit rien produire, en a le même nombre. Tout cela ne prouve-t-il pas que ce n'eſt pas par des cauſes finales que nous pouvons juger des ouvrages de la nature ?

Réponſe. Cette preuve n'eſt que négative ; elle ne conclut rien. L'allantoïde n'a aucune utilité *connue ;* donc elle eſt ſans utilité : nous ne voyons pas à quoi ſervent les mamelles dans les mâles ; donc nous n'appercevons pas mieux à quoi elles ſervent dans les femelles : nous ne ſavons pas encore de quel uſage peuvent être les doigts attachés derriere le pied des cochons ; donc nous ne pouvons pas affirmer que les parties du corps d'un animal ſoient deſtinées à aucun uſage. Ce ne ſont pas là des démonſtrations. Les choſes que nous ne voyons pas n'obſcurciſſent point celles que nous voyons : parce que nous ne connoiſſons pas toutes les cauſes finales, il ne s'enſuit point que nous n'en appercevions aucune.

Toutes les cauſes phyſiques ne nous ſont pas connues ; cela ne nous empê-

che pas d'admettre celles qui ſautent aux yeux. Il y a donc de la témérité à ſoutenir qu'une choſe ne ſert & ne peut ſervir à rien, parce que nous n'en voyons pas l'utilité : ce qui eſt dit de l'allantoïde dans l'Encyclopédie, ſemble prouver que cette membrane n'eſt pas inutile (*a*). En obſervant de plus près le tiſſu & le méchaniſme d'une partie quelconque, la maniere dont elle ſe forme, les changemens qui lui ſurviennent, les accidens auxquels elle peut parer, on pourra découvrir l'uſage de tout ce que M. de Buffon ſoutient être inutile. Nous fondons cette conjecture ſur l'axiome qu'il ſemble adopter lui même, que *la nature ne fait rien en vain.*

§. XI.

Selon l'Auteur des Penſées ſur l'Interprétation de la Nature, la recherche des cauſes finales eſt contraire à la véritable ſcience. Il n'eſt pas vrai que le lait d'une femelle ſoit deſtiné à la nourriture du petit qu'elle a conçu, puiſqu'il y a des hommes qui ont du lait, & que ſouvent

(*a*) Son utilité eſt démontrée dans le Supplément à l'Encyclopédie.

il s'en trouve dans les femelles qui n'ont pas conçu. Il pouvoit ajouter que le lait manque ſouvent à celles qui ont enfanté (*a*).

Réponſe, Pour tirer une conſéquence ſolide de ces faits, il faut, 1°. prouver, par de bonnes expériences, que la liqueur, qui, dans les mâles, a les apparences du lait, en a auſſi les propriétés, & ſeroit auſſi propre à nourrir un enfant, que celui d'une femelle après l'enfantement. Nous demanderions, 2°. ſi le lait ordinaire a la propriété de nourrir un enfant, ou s'il ne l'a pas; ſi un enfant pourroit croître dans le ſein de ſa mere, & après ſa naiſſance, s'il n'y avoit point du tout de lait. Suppoſé que le lait ſoit doué de cette propriété, ou il l'a par haſard, ou par l'eſſence des choſes, ou par la volonté d'une cauſe libre : la premiere & la ſeconde hypotheſe ſont abſurdes; donc il faut admettre la troiſieme ou les cauſes finales. Parce que ſouvent les arbres portent du fruit dans des lieux où il n'y a perſonne pour le manger; que d'autres ſont ſté-

(*a*) Penſées ſur l'Interprét. de la Nat. n. 56. De la Nature, par Robinet, 5e. part. c. 70.

riles dans des lieux habités; il ne s'enſuit pas que les fruits ne ſoient point deſtinés à la nourriture des hommes & des animaux.

Par une inconſéquence ordinaire aux Philoſophes, celui-ci admet ou fait ſemblant d'admettre les cauſes finales, en déclamant contre elles. » Combien » d'idées abſurdes, dit-il, de ſuppoſi- » tions fauſſes, des notions chimériques, dans ces *hymnes*, que quelques défenſeurs téméraires des cauſes finales ont oſé compoſer à la » louange du Créateur ! Au lieu de » partager les tranſports d'admiration » du Prophete, & de s'écrier, pendant » la nuit, à la vue des étoiles ſans nombre dont les cieux ſont éclairés, *Cœli enarrant gloriam Dei*, ils ſe ſont abandonnés à la ſuperſtition de leurs conjectures, &c. «. L'Auteur en veut à Galien, qui a dit que ſon Traité de l'uſage des parties du corps humain étoit une hymne à la louange du Créateur: cette cenſure amere retombe ſur les hymnes de M. de Buffon, plus éloquentes que celle de Galien (*a*).

(*a*) Hiſt. Nat. tome IV, p. 280, &c.

Mais s'il n'y a point de cauſes finales, comment *les cieux annoncent-ils la gloire de Dieu?* Si cette ſcene magnifique s'eſt arrangée ſans deſſein, par une néceſſité aveugle, qu'en réſulte-t-il pour la gloire de Dieu? Mais l'Auteur, qui admet la progreſſion des cauſes à l'infini, a ſenti que ce langage eſt celui d'un matérialiſte; pour en pallier la turpitude, il a eu recours à une contradiction.

§. XII.

Vous tombez dans un cercle vicieux, diront nos adverſaires; vous prouvez que l'univers eſt l'ouvrage d'une cauſe intelligente, parce qu'il y a des cauſes finales; & vous prétendez qu'il y en a, parce que l'auteur de l'univers eſt une cauſe intelligente : vous ne ſortez pas de là.

Réponſe. Nous ne raiſonnons point ainſi; nous prouvons l'intelligence & la liberté de l'Auteur de l'univers, par la variété des êtres, par la relation conſtante entre les cauſes phyſiques & leurs effets, par l'abſurdité des hypotheſes de la néceſſité & du haſard, par la différence que nous ſentons entre ce que

nous faiſons à deſſein, & ce que nous faiſons ſans réflexion : ces preuves ſont-elles frivoles ? De là nous concluons que Dieu & la nature ne font rien en vain, ſans deſſein ou ſans cauſes finales. Où eſt le cercle ? Ce ſont nos adverſaires qui y tombent ; ils diſent que tout eſt néceſſaire, parce que telle eſt l'eſſence des choſes ; & ils prouvent que telle eſt l'eſſence des choſes, parce que tout eſt néceſſaire. Jamais ils ne ſont allés plus loin.

Ils répliqueront peut-être : Nous ne nions point les cauſes finales, ſi vous les bornez aux effets des cauſes phyſiques ; on conçoit qu'en créant le feu, Dieu a voulu qu'il produiſit de la lumiere. Mais vous les étendez plus loin ; vous voulez que Dieu ait fait toutes choſes pour l'uſage arbitaire & ſouvent ſuperflu que l'homme en fait. Dieu a-t-il deſtiné les animaux à ſatisfaire la voracité de l'homme, pendant qu'il peut ſe nourrir de végétaux ; ou les chevaux à lui ſervir de monture, parce qu'il ne lui plaît pas d'aller à pied ? Les caprices & la ſenſualité de l'homme ne ſont pas une forte preuve de la ſageſſe de Dieu.

Réponſe. Nous convenons qu'il faut diſtinguer

diſtinguer les beſoins réels, naturels & indiſpenſables de l'homme, d'avec ſes beſoins factices & ſes goûts arbitraires. Entre les premiers & les moyens d'y ſatisfaire, il y a évidemment la même connexion qu'entre les cauſes phyſiques & leurs effets. Il eſt auſſi impoſſible à l'homme de vivre ſans nourriture, que de vivre ſans reſpirer; la reſpiration & la vie dépendent autant de l'air & des alimens, que la lumiere dépend de l'exiſtence du feu. La vie conſervée par les alimens, la reſpiration excitée par l'air, la lumiere produite par le feu, ſont également des effets phyſiques liés conſtamment à leur cauſe. La cauſe finale n'eſt donc pas moins ſenſible dans l'un de ces phénomenes que dans l'autre.

Parce que l'homme peut uſer de divers alimens, s'enſuit-il que Dieu ne lui en ait deſtiné aucun ? Il y a des climats ſous leſquels l'homme peut vivre de végétaux; mais ſous la Zône glaciale, la terre ne produit rien : ou Dieu n'a pas fait ce climat pour être habité par des hommes, ou il ne leur a pas défendu de s'y nourrir de la chair des animaux, puiſqu'ils ne peuvent y

vivre d'autre choſe. Nous concluons, au contraire, que Dieu a rendu l'homme capable d'uſer de divers alimens, afin qu'il pût vivre dans tous les lieux de l'univers; faculté qu'il n'a point donnée aux animaux.

Comme l'homme eſt un être libre, ſuſceptible de goûts arbitraires & de beſoins factices, fort différent des animaux bornés à l'inſtinct, il peut, outre le néceſſaire, ſe procurer des ſuperfluités, abuſer même des bienfaits de la nature. Cet abus, que Dieu a prévu, ne l'a point empêché de pourvoir abondamment à tous les beſoins réels. Parce qu'il nous a donné plus que le néceſſaire, il ne s'enſuit point que ce néceſſaire ne nous ſoit pas deſtiné; la libéralité de Dieu envers l'homme, exceſſive, ſi l'on veut, n'eſt point un motif de révoquer en doute ſa prévoyance & ſa bonté. Il a ſuffiſamment pourvu à l'ordre; l'abus, quand il y en a, vient de l'homme ſeul. Le feu n'eſt point inutile ni pernicieux dans l'univers, parce qu'un incendiaire peut s'en ſervir pour brûler ſes voiſins.

Puiſque Dieu a doué l'homme du talent de dompter pluſieurs animaux,

& de les faire ſervir à ſon uſage; puiſqu'il a donné à ces animaux un fond de docilité pour ſe laiſſer ſubjuguer; cette relation de facultés n'eſt point un effet du haſard. En créant l'homme & les animaux, Dieu a ſu ce qu'il faiſoit; il a prévu les effets qui devoient réſulter de leur conſtitution. Il a donc voulu que pluſieurs animaux fuſſent ſoumis à l'homme. Cette ſujétion, qui eſt une ſuite de l'ordre phyſique, n'a rien de contraire à l'ordre moral; c'eſt une preuve de la ſupériorité de la nature de l'homme ſur celle des animaux. La révélation eſt donc conforme à la nature des choſes, lorſqu'elle nous apprend que Dieu a dit à l'homme : *Exerce un pouvoir abſolu ſur les animaux* (*a*).

Chimere que cet empire prétendu, diſent nos adverſaires; le requin engloutit le matelot qui tremble à ſa vue; le crocodile dévore le vil Egyptien qui l'adore, toute la nature inſulte à la majeſté de l'homme (*b*). C'eſt une vieille objection des Manichéens.

(*a*) Gen. c. 1, ℣. 28.

(*b*) Tableau Philoſoph. du genre hum. p. 4. S. Aug. l. 1, de Geneſ. contrà Manich. c. 18.

Réponſe. Souvent auſſi la majeſté des Rois eſt inſultée par leurs ſujets ; il ne s'enſuit point que la royauté ſoit chimérique. Pour un matelot englouti par les requins, il y a mille requins harponnés par les hommes ; pour un Egyptien dévoré par les crocodiles, il y a mille crocodiles éventrés par les Egyptiens ; ainſi du reſte. L'empire de l'homme ſur les animaux, n'eſt ni deſpotique, ni affranchi des regles de la prudence ; lorſque les forces lui manquent, l'induſtrie ſupplée & le rend enfin le maître. Dieu a créé des animaux féroces, indomptables, plus forts que l'homme ; mais ils fuient devant lui, à moins que la faim ne les tourmente & ne les rende furieux. Leur férocité eſt une des raiſons qui forcent les hommes de ſe raſſembler, d'entrer en ſociété de forces & d'induſtrie ; elle n'eſt donc pas inutile à tous égards aux beſoins de l'humanité.

Nous réſoudrons encore d'autres objections contre les cauſes finales, dans la queſtion des attributs de Dieu, & dans celle de la providence.

En oubliant que Dieu a fait pour nous tant de créatures, les hommes ſont au-

trefois devenus idolâtres; aujourd'hui, en fermant les yeux sur cette même vérité, ils deviennent athées : qui guérira leur démence?

ARTICLE X.

Du sentiment moral : premiere preuve morale de l'existence de Dieu.

§. I.

A peine le premier homme eut-il péché, qu'il se cacha & n'osa plus paroître devant le Seigneur. Dieu parlant à Caïn dans le temps qu'il méditoit un crime, le renvoie au témoignage de sa conscience : » Si tu fais bien, lui » dit-il, n'en recevras-tu pas le salaire? » Si tu fais mal, ton péché s'élevera » contre toi (*a*) «. Voilà le témoin secret que nous ne pouvons récuser : où est l'homme qui n'entendit jamais sa voix importune?

Je me sens du goût pour la vertu ; si je fais du bien à mes semblables, aux

(*a*) Gen. c. 3, ℣ 8 : c. 4, ℣. 7.

dépens de mon propre intérêt, ma conſcience m'applaudit, je goûte une ſatisfaction pure; s'il m'arrive de leur faire du mal, quand même il en réſulteroit un bien pour moi, ma conſcience me condamne, j'en ſuis puni par des remôrds. Ce n'eſt pas la matiere qui m'a donné cette diſpoſition, ce n'eſt point elle qui la produit en moi.

Si tous les hommes n'avoient pas le même penchant plus ou moins, la ſociété entr'eux ſeroit impoſſible; ſans la ſociété cependant, l'homme ſeroit le plus malheureux de tous les êtres vivans. Ce n'eſt que dans la ſociété & par elle, qu'il jouit en ſûreté & avec abondance des bienfaits du Créateur. Puiſque Dieu a fait l'homme tel qu'il eſt, lui a donné toutes ſes facultés & ſes beſoins divers, a placé autour de lui tout ce qui eſt néceſſaire à ſa conſervation & à ſon bien-être; c'eſt lui qui a donné à l'homme une conſcience, une eſpece de loi intérieure qui lui commande le bien moral ou la vertu, lui défend le mal moral ou le crime : cette loi ne vient ni du haſard, ni d'aucune néceſſité.

Si elle ne venoit pas de Dieu, non

ſeulement la cauſe en ſeroit inconcevable, mais ce ne ſeroit plus une *loi ;* elle n'auroit aucune force, nous en ſerions quittes pour l'étouffer ; mais elle perſévere en nous malgré nous-mêmes. Sans ce frein puiſſant, l'homme affranchi de tout *devoir* ſeroit livré au pur inſtinct comme les brutes ; il ne verroit, dans ſes ſemblables, que des êtres dont il doit tirer le meilleur parti poſſible. L'homme vertueux ſeroit néceſſairement dupe ou fripon.

Nous ſentons cependant qu'il eſt bon de n'être ni l'un ni l'autre. Le ſentiment qui nous porte à la vertu ſeroit trop foible, s'il n'étoit appuyé de l'idée d'un Dieu légiſlateur, remunérateur & vengeur. L'intérêt de la vertu, qui eſt l'intérêt général du genre humain, ſe réunit ainſi aux autres preuves pour m'engager à croire l'exiſtence de Dieu ; quand je ne verrois pas cette vérité empreinte ſur toute la nature, je la trouverois gravée dans mon cœur.

Un déiſte demande quelle utilité engage un athée à publier ſon ſyſtême : plus il ſera divulgué, moins il lui ſera utile. » Il n'eſt bon, ni pour vous ni » pour moi, que je ſache que la na-

» ture m'a fait vautour, & que je » puis en conſcience demeurer tel que » je ſuis (*a*) «.

Si la Divinité n'eſt pas, dit un autre, il n'y a que le méchant qui raiſonne, le bon n'eſt qu'un menteur ou un inſenſé (*b*).

L'expérience ne confirme que trop les pernicieux effets de l'athéiſme. Ce n'eſt point parmi les philoſophes, imbus de ce fatal ſyſtême, que l'on a vu briller de grandes vertus, ni des talens fort utiles à la ſociété; les hommes, qui lui ont rendu les plus importans ſervices, croyoient un Dieu & une autre vie. L'athéiſme ne ſe montra jamais que chez les peuples corrompus par le luxe, & par l'amour effréné des plaiſirs; ou il a conſommé leur ruine, ou il l'a préparée de loin.

§. II.

L'exiſtence de Dieu n'eſt point une notion ſpéculative faite pour exercer l'eſprit; c'eſt une vérité de ſentiment

---

(*a*) Eſſai ſur le mérite & la vertu, l. I, ſect. 3, pag. 30.

(*b*) Emile, tome III, p. 110.

qui entraîne des conſéquences pratiques, & dont le cœur eſt le meilleur interprete. Si nous aimons la vertu, cherchons le Dieu qui la commande, qui la donne, qui la récompenſe, & non le Dieu des Philoſophes. L'un n'en veut point d'autre que la matiere ou le monde; l'autre le confond avec l'ame de l'univers; un troiſieme reconnoît en lui l'artiſan du monde, mais qui dédaigne de le gouverner; une ſecte entiere le ſoumet aux loix du deſtin, & croit qu'il ne tient compte ni de nos vertus, ni de nos vices: ce n'eſt point là le Dieu des cœurs vertueux; de quoi nous ſerviroit-il? Les ſophiſmes des Philoſophes ne prouveront jamais que la vertu ne ſoit pas un bien: or, elle n'eſt un bien ſolide que pour l'homme qui eſpere en Dieu; ſouvent elle n'a d'autre témoin que lui; ſouvent elle eſt méconnue & perſécutée par les méchans.

Une ame pure, un eſprit dégagé des viſions de la métaphyſique, trouvent Dieu ſans effort; il vient à nous, & n'attend pas que nous le cherchions: mais un mauvais cœur le repouſſe, un eſprit pointilleux diſpute ſur la maniere de le recevoir, ſur les devoirs qu'il faut lui

rendre. Ils veulent des démonſtrations géométriques & irréſiſtibles ; ils exigent que l'exiſtence de Dieu ſoit prouvée auſſi clairement qu'une vérité de calcul. Y a-t-il des raiſons aſſez fortes pour vaincre l'entêtement de l'eſprit & la corruption du cœur ? Si les hommes y avoient quelque intérêt, dit un incrédule, ils douteroient des élémens d'Euclide (*a*). Quiconque ne ſe rend point aux preuves morales, ne ſera perſuadé par aucune démonſtration.

» S'il y avoit, diſent nos adverſaires, » des preuves claires de l'exiſtence de la » Divinité, les athées deviendroient les » plus zélés partiſans de cette opinion, » qui ne peut que flatter l'amour-propre » & la pareſſe (*b*) «.

Ne diroit-on pas que l'exiſtence de Dieu n'a jamais été démontrée ? Les preuves que nous en donnons ne ſont pas nouvelles ; les athées ſont-ils venus à bout de les réfuter ? Reconnoître que la croyance d'un Dieu flatte l'amour-propre, c'eſt avouer que l'athéiſme nous déſeſpere & nous dégrade. Loin

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, Note, p. 127.
(*b*) Dial. ſur l'Ame, p. 172.

de favoriſer la pareſſe, elle nous excite à faire le bien pour obtenir un bonheur éternel.

Selon eux, la vraie raiſon qui fait tant d'athées, eſt la contemplation de nos crimes & de nos malheurs. Mais Dieu eſt-il la cauſe des crimes ou des malheurs? En étouffer la notion parmi les hommes, n'eſt pas le moyen de les rendre plus ſages & plus heureux (*a*). Les crimes & les malheurs du genre humain ont été à-peu-près les mêmes dans tous les ſiecles; pourquoi donc ne produiſent-ils pas toujours un égal nombre d'athées? Ce n'eſt pas dans les temps de calamité que l'incrédulité eſt la plus commune.

Quelques-uns pouſſent la démence juſqu'à ſoutenir que la notion de Dieu cauſe dans l'univers plus de mal que de bien. La conſcience nous atteſte, au contraire, que quand nous faiſons le bien ou que nous évitons le mal, c'eſt par crainte de Dieu. Dans tout l'univers, l'état de ſociété a été fondé ſur cette notion, & l'eſt encore: y a-t-il des in-

(*a*) Eſſai ſur le mérite & la vertu, l. I, 3e. part p. 78, 79.

convéniens qui puiſſent contrebalancer les avantages de l'état de ſociété? Les athées mêmes conviennent que leur ſyſtême n'eſt pas fait pour le commun des hommes, mais ſeulement pour quelques ames d'une trempe plus forte que les autres. La queſtion eſt de ſavoir ſi cette trempe eſt la meilleure ou la plus mauvaiſe. Si l'athéiſme étoit vrai, il ſeroit fait pour tout le monde.

Jamais, dit un déiſte, le bonheur ni l'innocence ne porteront perſonne à l'athéiſme; l'idée d'une Divinité doit naître des préceptes & des moyens d'être bienfaiſant (*a*).

ARTICLE XI.

Du trouble intérieur des Athées: ſeconde preuve morale de l'exiſtence de Dieu.

§. I.

JE plains les vrais athées, diſoit l'un d'entr'eux, dans le temps qu'il étoit déiſte; toute conſolation me ſemble

(*a*) Code de la Nat. 3e. part. p. 149.

morte pour eux (*a*). Le fond de leur caractere eſt la miſanthropie ; le trouble intérieur, leur partage. Le premier des malfaiteurs n'a pas ſitôt bravé les menaces de la juſtice divine, qu'il ſent la malédiction gravée ſur ſon front ; il fuit la ſociété des hommes ; il ne veut plus voir les lieux où le Seigneur eſt adoré ; il tâche d'effacer dans ſon eſprit l'idée de ſon juge (*b*) : triſte modele de ceux qui commencent par renoncer à tout extérieur de religion, & finiſſent par renier Dieu. Vainement ils ſe flattent de goûter la paix de l'ame dans le ſein de l'irréligion, & oſent la promettre à ceux qu'ils veulent ſéduire ; leur propre langage les trahit, & ſert de contrepoiſon à leurs ſophiſmes. Nous ne raiſonnons point ici ſur des préſomptions, mais ſur la doctrine même des athées.

Que voyons-nous dans leurs livres ? 1°. Une application continuelle à dégrader l'homme, & à le réduire au niveau des brutes, afin de prouver qu'il n'eſt point l'ouvrage d'un Dieu ſage &

(*a*) Penſées Philoſ. n. 22.
(*b*) Gen. c. 4, ℣. 13 & ſuiv.

bon. Eſt-ce le moyen de nous inſpirer le courage, la nobleſſe des ſentimens, l'héroïſme de la vertu, la ſatisfaction ſecrete que goûte une ame élevée à ſentir ce qu'elle eſt ? Cet aviliſſement volontaire quadre bien mal avec l'orgueil philoſophique.

2°. Des plaintes ameres ſur les miſeres de l'humanité, ſur les rigueurs d'une nature marâtre, ſur les paſſions qui nous tourmentent, ſur les crimes qui nous déshonorent, ſur les fléaux qui couvrent la terre. Ils en concluent qu'une providence bienfaiſante ne ſe mêle point du gouvernement de ce monde. Ces ſombres réflexions ne ſont pas fort propres à nous rendre contens de notre ſort. Lorſqu'ils peignent le genre humain, ils le repréſentent comme une ſociété de ſcélérats & de malfaiteurs aveuglés, corrompus, forcenés par religion : eſt-il poſſible de goûter le bonheur dans une pareille ſociété ?

3o. Des blaſphêmes contre la juſtice d'un Dieu vengeur, contre la ſévérité avec laquelle on prétend qu'il punit le crime. Cette idée, diſent-ils, inſpire l'effroi, fait enviſager Dieu comme un être odieux. A ce ſigne, il eſt difficile

de reconnoître le calme d'une conſcience pure, exempte de troubles & de remords. Ils ſe plaignent de ce que la vertu n'eſt pas heureuſe ſur la terre, & ils ne veulent point du bonheur dans une autre vie. Mais ſi la vertu n'a rien à eſpérer, ni dans ce monde, ni dans l'autre, quel motif ont-ils de l'embraſſer ?

§. II.

4°. Des doutes jetés ſur la perpétuité de l'ordre phyſique du monde. Nous ne ſavons pas, diſent-ils, ſi une révolution générale ne replongera pas ſubitement l'univers dans le chaos. Jamais la ſuperſtition la plus aveugle n'inſpira une crainte auſſi puérile & auſſi abſurde. Epicure penſoit qu'il vaudroit mieux être ſous l'empire d'un Dieu, le plus capricieux, que ſous le joug d'une néceſſité impitoyable que rien ne peut fléchir (*a*) : aujourd'hui ſes diſciples préferent l'empire de la néceſſité à celui de la Divinité.

5°. Des éloges prodigués à la fu-

(*a*) Lettre à Ménécée, n. 14.

reur du ſuicide. Si c'eſt à ce terme que doit aboutir la ſublime félicité des athées, un homme raiſonnable ne ſera pas tenté de la leur envier.

6°. Des ſophiſmes à perte de vue, pour démontrer qu'il n'y a aucune certitude dans nos connoiſſances, qu'un ſcepticiſme général eſt la ſeule philoſophie du ſage. Mais ſi toutes nos opinions ſont incertaines, l'athéiſme n'eſt donc pas un ſyſtême évident auquel on puiſſe ſe livrer avec une pleine ſécurité. Douter s'il y a un Dieu, une autre vie, une religion vraie, ce n'eſt pas être convaincu qu'il n'y en a point; un pareil doute n'eſt rien moins qu'un oreiller commode pour une tête bien faite.

Il n'eſt donc pas néceſſaire d'attendre au dernier moment de la vie, pour voir la prétendue bravoure des incrédules ſe démentir; nous pourrions nous paſſer de l'aveu ſouvent répété par ceux qui reviennent de bonne foi à la religion, que jamais ils n'ont été tranquilles dans la profeſſion de l'incrédulité. Le maſque des athées tombe dans l'ivreſſe même qui les fait écrire & dogmatiſer. Le mécontentement du pré-

ſent, l'incertide de l'avenir, des fureurs contre Dieu, des invectives contre les hommes, ne furent jamais les ſymptômes de la paix & du bonheur.

Si l'on veut ſe rappeller ce que nous avons dit dans l'Introduction à cet ouvrage, §. 14, & les aveux de pluſieurs incrédules que nous avons rapportés, ch. 2, art. 1, §. 6 & 7, on ſera convaincu que l'état des athées, en ce monde, eſt déjà, par un juſte jugement de Dieu, une eſpece de damnation; pluſieurs exemples très-connus atteſtent la même vérité.

» Dieu tonnera, diſent nos Livres » ſaints, & ſes ennemis trembleront » de frayeur (*a*) «.

(*a*) Reg. c. 2, ℣. 10.

ARTICLE XII.

De la croyance de tous les hommes : troiſieme preuve morale de l'exiſtence de Dieu.

§. I.

DEPUIS que les Navigateurs ont parcouru les mers, & que nous avons des relations de preſque toutes les contrées de la terre, il eſt vérifié que l'on n'a trouvé aucune nation réunie en ſociété qui ne reconnoiſſe un ou pluſieurs dieux, & qui n'ait un culte religieux (*a*). Si les premiers Voyageurs qui ont pénétré chez des peuples inconnus & barbares, dont ils n'entendoient point le langage, dont ils ne connoiſſoient pas les mœurs, ont cru d'abord que ces peuples n'avoient aucune notion de Dieu; d'autres Voyageurs, plus attentifs & plus à portée d'examiner le fait, ont montré que les relations dans leſ-

(*a*) L'exiſtence de Dieu démontrée, 2e. Part. p. 7, 116 & ſuiv.

quelles on accuſoit certains peuples d'athéiſme, étoient fauſſes, avoient été dreſſées ſans connoiſſance & ſans un examen ſuffiſant : toute la preuve ſe réduiſoit à dire, nous n'avons vu aucuns veſtiges de religion dans cette contrée.

L'argument tiré de ce conſentement unanime, paroiſſoit déjà ſolide aux anciens dans un temps où le monde n'étoit pas auſſi connu qu'aujourd'hui : Ariſtote, Platon, Cicéron, Plutarque, Maxime de Tyr, Epictete, Julien, Sextus Empiricus, & d'autres, en ont fait uſage. Epicure convenoit du fait (*a*) ; les athées modernes ne le révoquent plus en doute ; ils avouent que plus un peuple eſt ignorant, plus il eſt enclin à ſe forger des dieux (*b*) ; qu'il ſeroit même difficile de trouver une nation qui n'attribuât pas une eſpece d'immortalité à nos ames (*c*). Ils en concluent que l'empire des dieux en ce monde paroît inébranlable.

Comment cette croyance eſt-elle gé-

(*a*) Cic. de Nat. Deor. l. I, n. 44.
(*b*) Syſt. de la Nat. 2e. Part. c. 10 & 11.
(*c*) *Ibid.* tome I, c. 13, p. 260, 275, 279. Lettre de Traſib. p. 285.

nérale, malgré la diverſité des climats, des mœurs, des habitudes, des opinions qui regnent chez les différens peuples, ſi ce n'eſt pas la nature même & les premieres lueurs de réflexion qui l'inſpirent ? Dire que c'eſt un préjugé d'éducation, ce n'eſt point réſoudre la difficulté : il eſt queſtion de ſavoir pourquoi l'éducation ſur ce point ſe trouve uniforme par-tout, pendant qu'elle eſt ſi différente ſur le reſte. La raiſon véritable eſt que, depuis l'origine du monde, cette éducation vient de Dieu, & qu'il en eſt le premier auteur. Selon les incrédules, la croyance d'un Dieu eſt l'effet de l'ignorance & de la crainte des peuples encore ſauvages : nous avons réfuté pleinement cette ſuppoſition.

Comme la nature humaine a été la même dans tous les temps, auſſi bien que dans tous les lieux, il s'enſuit que cette croyance a exiſté dans tous les ſiecles, puiſqu'elle exiſte aujourd'hui dans tous les climats. Elle ne peut avoir paſſé d'une nation à l'autre, puiſqu'elle ſe trouve la même chez des peuples qui n'ont jamais eu entr'eux aucune relation.

Lorſque les hommes, peu inſtruits, jugent que toutes les parties de la nature ſont animées par des eſprits, des génies, ou des dieux différens, & tombent ainſi dans le polythéiſme, ils tirent une conſéquence fauſſe d'un principe vrai; ſavoir, que la matiere eſt par elle-même incapable de ſe mouvoir. Mais, lorſqu'ils penſent que le monde n'eſt pas éternel; qu'il n'e s'eſt pas fait ſeul; qu'il ne peut pas ſe conſerver dans le même ordre ſans un moteur intelligent; ils ſuivent les lumieres de la raiſon & du ſens commun. Leur opinion ſur la pluralité des dieux, vient de l'ignorance; elle ſe diſſipe par l'inſtruction; le jugement qu'ils forment ſur la néceſſité d'un Dieu, maître du monde, loin de ſe détruire par l'accroiſſement des connoiſſances, acquiert un nouveau degré de force; la religion devient plus ferme chez une nation, à meſure qu'elle fait des progrès dans la civiliſation. Telle eſt, ſelon la penſée de Cicéron, la différence eſſentielle entre l'erreur & la vérité (*a*).

(*a*) Cic. de Nat. Deor. l. II, n. 2.

§. II.

Pour combattre cette preuve, Bayle a non-ſeulement révoqué en doute le conſentement unanime des peuples, mais il a ſoutenu que cette unanimité prétendue n'eſt point un ſigne infaillible de vérité (*a*).

Contre la certitude du fait, il objecte : 1°. que nous ne ſavons pas ſi les peuples ont penſé autrefois comme ils penſent aujourd'hui. A cela nous répondons que les peuples anciens reſſembloient aux modernes. Puiſque la croyance d'un Dieu n'a pu paſſer de l'un à l'autre par communication, l'univerſalité de cette croyance en démontre l'antiquité.

2°. Qu'il y a encore des peuples inconnus. Nous répliquons de même qu'ils reſſemblent sûrement aux peuples connus. C'eſt une dériſion de dire : Je ne voudrois pas aſſurer que les habitans des terres auſtrales ſoient faits à peu près comme nous (*b*). Ce fait n'eſt

(*a*) Contin. des penſées div. depuis le §. 7 juſqu'au 31. Rép. aux queſt. d'un Prov. depuis le c. 95 juſqu'à 113.

(*b*) Rép. au Prov. c. 96, p. 693.

pas douteux, depuis les derniers voyages (*a*).

3°. Vainement il allegue les anciens, qui nous ont donné pour autant d'athées les Atlantes, les Iberes, les Thoës, les Naſamones, les Phlégies, &c. Ces anciens ne les avoient pas vus; ils regardoient comme athées tous ceux qui n'avoient point d'idoles; ils ont ainſi traité les Juifs, les Chrétiens & les Gaulois.

4°. Il eſt encore plus inutile de citer des Voyageurs modernes; ils étoient mal informés; leurs relations ſont reconnues fauſſes. Les premiers qui aborderent à l'Iſle d'Othahiti, n'y virent point de marques de religion; ceux qui y ſont retournés en ont trouvé (*b*). C'eſt contre toute vérité que deux Philoſophes modernes oſent encore affirmer, que les Braſiliens n'avoient aucune notion de Dieu (*c*); le contraire eſt certain (*d*).

(*a*) Voyages autour du monde, par Bancks, &c.

(*b*) *Ibid.* tome II, p. 157, & c. 19, p. 517, &c.

(*c*) Eſſai ſur l'Hiſt. génér. c. 42. Hiſt. des Etabliſſ. tome III, l. 19, p. 330.

(*d*) Hiſt. des Voyages, tome LIV, p. 272.

5°. Bayle obſerve qu'il y a toujours eu un grand nombre de Philoſophes athées; qu'il y en a encore par-tout; que le ſentiment des hommes inſtruits mérite plus d'attention que celui des ignorans. Nous oſons ſoutenir le contraire; autrement le ſentiment des Pyrrhoniens devroit l'emporter ſur le ſens commun. Pendant que les ignorans en ſuivent la lumiere, les Philoſophes déraiſonnent par vanité : nous avons vu les raiſons de leur entêtement, elles ne ſont rien moins que reſpectables.

6°. Il ne ſert à rien de dire que les principes des anciens Philoſophes ſe réduiſoient tous à une eſpece d'athéiſme. C'eſt une injuſtice d'attribuer, par voie de conſéquence, l'athéiſme à des hommes qui font profeſſion d'admettre un Dieu; les incrédules mêmes ſe ſont récriés contre ce procédé.

§. III.

Si Bayle avoit prouvé que le jugement unanime de tous les hommes n'eſt pas un ſigne de vérité, quel autre ſigne aurions-nous pour diſtinguer l'évidence

vidence de l'opinion ? Mais il n'y a pas réuſſi.

1°. Selon lui, il faudroit ſavoir comment la notion d'un Dieu s'eſt introduite ; ſi c'eſt par l'autorité des légiſlateurs, par la crainte, par l'éducation, par l'intérêt, ou par un penchant naturel à l'homme. Nous avons prouvé que ce n'eſt ni par la crainte, ni par l'autorité des légiſlateurs, qu'une éducation uniforme & conſtante vient de Dieu & de la nature. C'eſt un intérêt mal entendu, un intérêt de paſſion qui engage à l'athéiſme : ce n'eſt pas une paſſion qui a fait inventer un dogme, qui réprime toutes les paſſions. Les premieres notions de Dieu ſont venues de la révélation & du ſens commun. Nous n'avons pas beſoin des idées innées, comme Bayle le ſuppoſe, ni d'aucune hypotheſe gratuite.

Il établit une regle fauſſe, quand il dit qu'une choſe n'eſt cenſée naturelle, que *quand l'éducation l'a traverſée tant qu'elle a pu* (*a*). Rechercher la ſociété, aimer l'eſtime des autres, vouloir le bien-être, ſont certainement des pen-

(*a*) Rép. au Prov. c. 105, p. 713.

chans naturels, quoique l'éducation ne les ait jamais traverſés.

2°. Il y a eu, dit-il, des erreurs générales; la crainte des éclipſes & des météores; l'opinion du mouvement du ſoleil; l'aſtrologie judiciaire; le polythéiſme & l'idolâtrie, &c. ſont dans ce cas. Mais nous connoiſſons la ſource de ces erreurs. L'illuſion des ſens a fait croire le mouvement du ſoleil; l'ignorance de la cauſe des éclipſes les a fait craindre; la croyance des aſtres animés a donné naiſſance à l'aſtrologie: les Philoſophes n'ont pas été plus ſages ſur ce point que le peuple (*a*).

Pour le polythéiſme, il n'eſt point la premiere religion; nous en avons indiqué l'origine; il a varié chez les différens peuples; la notion d'un Dieu ſuprême a ſouvent percé au milieu des ténebres de l'idolâtrie.

3°. On peut dire, continue Bayle, que tous les hommes ont admis une premiere cauſe: mais dès qu'il eſt queſtion de la définir, il n'y en a pas deux qui s'accordent. Soit. Il n'eſt point queſtion de la définir, puiſqu'elle eſt

(*a*) Cic. de Nat. Deor. l. II, n. 39, 42.

incompréhenſible ; il ſuffit que tous aient ſenti que le monde a néceſſairement un auteur de ſon exiſtence & un maître.

Le dogme de l'exiſtence de Dieu a donc toutes les qualités que Bayle exige ; il eſt auſſi ancien que le monde ; il eſt univerſel, clair & évident, dicté par la raiſon, & non par l'ignorance ni par les paſſions, intimé par la révélation primitive, confirmé par toutes les eſpeces de démonſtrations : aucune doctrine ne réunit auſſi éminemment ces divers caracteres, & aucune erreur ne les aura jamais.

Concluſion du quatrieme Chapitre.

NOUS avons comparé de bonne foi les preuves de l'exiſtence de Dieu avec les objections des athées ; nous ne redoutons point le jugement d'un Lecteur non prévenu. Auſſi anciennes que le monde, ces preuves ont fait impreſſion ſur tous les hommes : nous croyons un Dieu, par les mêmes raiſons qui ont convaincu nos premiers peres ; les Philoſophes ſeuls les ont méconnues dans tous les temps. Nous accordons volon-

tiers à nos adverſaires la pénétration, la ſubtilité, le talent des ſophiſmes ; y avons-nous vu l'amour du vrai, une logique ferme, des principes conſtans ? Ils exigent des preuves, & n'en donnent point ; ils ſe contrediſent quand il leur plaît ; leur art n'aboutit qu'à élever des doutes, à épaiſſir les ténebres ; ils nous plongent dans le vuide, & nous y laiſſent.

Trait de ſageſſe ſupérieure de la part de Dieu, d'avoir enſeigné la vérité par une autre voie, ſans daigner jamais ſe ſervir d'eux !

A quoi ſe réduiſent leurs leçons ? A nous confirmer dans l'ignorance : ce n'eſt pas la peine de raiſonner pour aboutir là. Il n'y a point de Dieu, diſent-ils ; c'eſt un être incompréhenſible. La matiere eſt éternelle ; nous ne concevons pas ſa création. Elle ſe meut elle-même ; nous ignorons comment un eſprit meut la matiere. Ses loix ſont néceſſaires, jamais nous ne les avons vu changer. C'eſt elle qui ſe donne la vie ; nous n'avons point d'idée d'un principe diſtingué d'elle : c'eſt elle qui ſent ; nous n'appercevons que du mouvement dans les ſenſations ; elle penſe

ſans doute, puiſqu'un eſprit eſt inconcevable. Le monde s'eſt arrangé de lui-même, & ſans connoiſſance ; il n'eſt pas auſſi-bien que nous le voudrions ; jamais il n'a commencé ; perſonne n'en a vu le commencement, & il nous paroît très-vieux. Il n'y a point de cauſes finales ; elles ne nous apprennent rien, & nous ne pouvons pas les connoître. Ceux qui croient un Dieu ſe trompent ; ils ne s'accordent pas : ceux qui eſperent en lui s'abuſent, puiſqu'il ne les rend point heureux en ce monde ; il ne ſert de rien, puiſque nous nous trouvons bien de nous en paſſer.

Voilà une foule d'aſſertions dogmatiques, mais toutes fondées ſur un prétendu défaut de preuves. Ce reproche éternel, *nous ne voyons pas*, *nous ne concevons pas*, *nous n'avons point d'idée*, &c. démontre notre ignorance, rien de plus; un ſyſtême de croyance & de conduite, bâti ſur ce fondement, eſt le comble de l'abſurdité.

La raiſon & la religion parlent différemment ; elles prouvent ce qu'elles avancent. Il y a un Dieu, parce que l'exiſtence des choſes doit avoir un principe. La matiere n'eſt ni éternelle ni

néceſſaire ; autrement elle ſeroit un être ſimple, infini, immuable. Elle n'a point le mouvement par elle-même ; vous la voyez, vous la ſentez, vous la concevez en repos. Ses loix ne ſont point néceſſaires ; elles pourroient être autrement ſans contradiction. Elle n'eſt point vivante par ſa nature ; vous y appercevez l'alternative de la vie & de la mort ; elle ne ſent point, elle ne penſe point : ce qui ſent & ce qui penſe eſt indiviſible. Une intelligence a fait le monde ; il y a de l'ordre & du rapport entre ſes parties ; le monde n'eſt point éternel, puiſqu'il change continuellement. Il y a des cauſes finales, vous en connoiſſez pluſieurs. Les hommes ont raiſon de croire un Dieu ; ils ne peuvent avoir tous la même opinion, ſans raiſon ; il y a des peines & des récompenſes, des loix éternelles, une morale immuable, puiſqu'il y a des vertus & des vices ; votre propre cœur en eſt garant.

Voilà des preuves poſitives, auxquelles je dois me rendre. Il eſt abſurde d'en exiger de plus fortes, quand celles-là ſuffiſent ; ce que je ne conçois point ne m'empêchera pas d'acquieſcer à ce

que je vois, à ce que je ſens, à ce que je conçois.

Si je dois nier l'exiſtence de Dieu, parce que je ne comprends ni ſa nature, ni ſes attributs, ni ſes opérations, je dois nier auſſi l'exiſtence de la matiere, puiſque je n'ai point d'idée claire de ſa ſubſtance, ni de ſon eſſence; pluſieurs de ſes qualités ſont incompréhenſibles; & lorſqu'elle eſt organiſée, ſes opérations ſont inexplicables.

Je récuſe donc la Philoſophie, pour m'en tenir à la raiſon & à la révélation: je crois un Dieu, parce qu'elles ſe réuniſſent pour me l'apprendre: je rends hommage à ſes attributs, quoiqu'ils ſoient au-deſſus de ma portée: incapable de me connoître moi-même, comment concevrois-je l'Etre infini? Je ſens ſa préſence, & je l'adore; j'y trouve ma conſolation, mon repos, mon bonheur, & un puiſſant motif pour m'exiter à la vertu.

CHAPITRE CINQUIEME.

De l'unité de Dieu, & de ſes principaux attributs.

§. I.

QUOIQUE le polythéiſme ait été répandu par toute la terre, on retrouve néanmoins chez preſque tous les peuples quelques veſtiges d'une croyance plus ancienne de l'unité de Dieu, enſeignée aux hommes par la révélation primitive. Lorſqu'à la ſuite des Philoſophes Grecs, Cicéron traita la queſtion de l'exiſtence de Dieu, il n'attaqua point directement ſon unité; mais il partit du principe oppoſé, de l'opinion dans laquelle étoient tous les peuples; que la nature étoit animée par un nombre infini d'intelligences, de démons ou génies, auxquels les hommes devoient offrir leur encens.

A la naiſſance du Chriſtianiſme, l'unité de Dieu fut hautement prêchée, comme le dogme fondamental de la vraie Religion; les Philoſophes de

toutes les ſectes ſe réunirent pour attaquer cette vérité capitale, & maintenir le polythéiſme; ils regarderent les Chrétiens & les Juifs comme des athées; mais il n'eſt pas fort aiſé de deviner ce-qu'ils croyoient eux-mêmes.

Celſe ſoutient que le monde eſt éternel; conſéquemment il n'a pas eu beſoin de Créateur. Selon lui, les Juifs qui adoroient *un ſeul Dieu*, entendoient, ſous ce nom, le monde, & rien de plus (*a*). Cependant il décide ailleurs, que ce monde eſt l'ouvrage de Dieu; mais il entend que Dieu a créé les intelligence ou dieux immortels; que ceux-ci, à leur tour, ont produit toutes les créatures mortelles, & que ce ſont eux qui régiſſent l'univers (*b*). Dans un autre endroit, il dit que Dieu prend ſoin du tout, & non de l'homme en particulier; qu'il ne ſe fâche pas plus contre l'homme que contre les animaux; qu'il ne lui fait point de menaces (*c*). Il s'enſuit que Dieu n'exige aucun culte ni aucune obéiſſance de la

(*a*) Dans Origene, l. I, n. 19, 23, 24.
(*b*) *Ibid.* l. IV, n. 52.
(*c*) L. IV, n. 99

part de l'homme. En effet, Celſe ne recommande un culte que pour *les dieux* ou intelligences ſecondaires qui gouvernent le monde; il eſt d'avis que chaque peuple doit garder la religion qu'il a reçue de ſes peres, & les loix de ſa patrie (*a*).

Julien paroît adopter la même doctrine (*b*), quoiqu'il affecte de déclarer qu'il adore le même Dieu que les Juifs (*c*), par conſéquent le Créateur, unique Souverain de l'univers.

Porphyre, plus ſincere, parle plus clairement; il dit qu'on ne doit rien préſenter au Dieu ſouverain; qu'il eſt inutile de s'adreſſer à lui, ou en lui parlant, ou même intérieurement; que le culte doit être réſervé pour *les dieux*, dont ce premier Etre eſt le principe. Il ſemble attribuer cette doctrine à Platon (*d*). On comprend qu'un Dieu ſans providence, & qui n'exige rien de nous, n'exiſte pas pour nous.

(*a*) Dans Origene, l. V, n. 25 : l. VII, n. 64 : l. VIII, n. 2, 11, 24 &c.

(*b*) Dans Saint Cyrille, l. II, p. 65, 69 : l. IV p. 115, 148.

(*c*) *Ibid.* l. X, 354.

(*d*) De l'Abſtin. l. II, n. 34, 37.

Cependant les premiers apologiſtes de notre religion s'attacherent à prouver aux païens, que les plus anciens Philoſophes avoient admis un ſeul Dieu; S. Clément & S. Cyrille d'Alexandrie, Athénagore, Théophile d'Antioche, Tertullien, Arnobe, Minutius Félix, Euſebe, citent leurs témoignages: parmi les modernes, Huet, Cudwort, M. de Burigny & d'autres les ont encore raſſemblés. Si les Philoſophes avoient été plus conſtans & plus ſinceres, ces preuves ſeroient très-frappantes; mais leurs variations, leur incertitude, leurs contradictions, nous laiſſent toujours ſur leur véritable croyance dans un doute qu'il eſt impoſſible de diſſiper.

§. II.

Quand l'unité de Dieu auroit été plus clairement profeſſée par les Savans, ce n'étoit pas aſſez; il falloit perſuader aux hommes, que le Créateur unique de toutes choſes, ſeul digne du nom de *Dieu*, gouvernoit ſeul l'univers, & devoit être ſeul adoré; qu'il étoit ridicule de lui attribuer une providence, & de ne lui rendre aucun

culte; qu'une religion toute occupée à encenſer de prétendus génies, la plupart vicieux & malfaiſans, étoit un outrage à la majeſté ſuprême. Voilà ce que la Philoſophie n'a jamais ſu comprendre, ni voulu avouer; il a fallu la révélation Chrétienne, pour le perſuader à tous les peuples (*a*).

Tant que l'exiſtence d'un ſeul Dieu ne ſeroit qu'une opinion philoſophique, elle ne produiroit aucun bien, n'auroit aucune influence ſur les mœurs. A quoi ſert de ſavoir qu'il y a un Dieu, & qu'il a créé le monde, ſi nous ne ſommes auſſi convaincus que ſa providence s'étend à tous les êtres, eſt attentive aux actions des hommes, nous impoſe des loix, nous prépare des peines & des récompenſes? Les dieux oiſifs d'Epicure, l'ame du monde des Stoïciens, la ſubſtance unique de Spinoſa, ne nous intéreſſent en rien. Les diſciples de Pythagore avoient tiré de la notion d'un Dieu des conſéquences pratiques (*b*); leurs ſucceſſeurs les méconnurent; ils

(*a*) Mém. de l'Acad. des Inſcr. tome XLVII. in-12, p. 24.

(*b*) V. Ocellus Lucanus, *de Mundo*.

mirent un mur de ſéparation entre la morale & la religion ; ils parvinrent à les dénaturer l'une & l'autre.

La croyance des Patriarches, puiſée dans une ſource plus pure, fut auſſi beaucoup plus utile. Moïſe montre Dieu préſent par-tout, témoin de nos actions & de nos plus ſecretes penſées, qui diſpoſe de tous les événemens, donne des loix à l'homme, punit le crime, & récompenſe la vertu. Dieu eſt le ſeul objet auquel l'homme doit tout rapporter, le ſeul Maître auquel il doit obéir, le ſeul bienfaiteur qu'il doit ſouverainement aimer & adorer. Dans la ſociété ſainte que cette doctrine établit entre Dieu & l'homme, celui-ci n'apprend point à être philoſophe, mais juſte, bienfaiſant, modéré, homme de bien.

Les attributs moraux de la Divinité, la ſageſſe, la juſtice, la bonté, la clémence, ſont ceux ſur leſquels l'Ecriture inſiſte davantage, parce que ce ſont les plus intéreſſans pour nous. C'eſt contre ces mêmes attributs, & ſur-tout contre la Providence, que l'incrédulité lance tous ſes traits ; nous nous attacherons à les repouſſer. Dans le pre-

mier article, nous parlerons de l'unité de Dieu; dans le ſecond, de ſes attributs divers; dans le troiſieme, de la providence; le quatrieme aura pour objet la queſtion de l'origine du mal; le cinquieme, les divers ſyſtêmes d'athéiſme, & ſur-tout celui de Spinoſa. Nous abrégerons toutes ces queſtions le plus qu'il ſera poſſible.

Du ſein de la révélation comme d'un port aſſuré, il eſt utile & agréable de contempler une mer d'opinions philoſophiques, toujours agitée par des diſputes, fameuſe par de triſtes naufrages, & de remarquer les écueils contre leſquels les plus grands génies ont eu le malheur de ſe briſer.

ARTICLE I.

De l'Unité de Dieu.

§. I.

LA démonſtration métaphyſique de l'exiſtence d'une premiere cauſe, eſt auſſi la preuve de ſon unité. En effet, 1°. un ſeul Etre, une ſeule cauſe premiere,

eſt néceſſaire abſolument pour donner l'exiſtence à toutes choſes, nous l'avons fait voir; étendre cette néceſſité à deux ou à pluſieurs cauſes, c'eſt ſuppoſer de l'impuiſſance dans l'une ou dans l'autre. D'où viendroit cette imperfection dans un Etre exiſtant de ſoi-même? A moins qu'on ne démontre que la puiſſance infinie, le pouvoir créateur renferment contradiction, l'on ſuppoſera pluſieurs cauſes premieres *néceſſaires* ſans néceſſité.

Il eſt donc impoſſible d'admettre un Etre exiſtant de ſoi-même, ſans lui ſuppoſer toutes les perfections ou tous les attributs qui ne renferment point contradiction, l'éternité, l'immenſité, l'indépendance, la toute-puiſſance, la liberté, l'immutabilité, &c.

L'être contingent eſt eſſentiellement incapable de ces attributs. Dépendant de la cauſe qui lui a donné l'être, il ne poſſede rien par la néceſſité de ſa nature; il n'a d'autres qualités que celles qu'il a plu au Créateur de lui donner. Il y a donc une différence infinie entre l'être néceſſaire, incréé, indépendant, & l'être contingent, créé, dépendant, borné. Le nom de *Dieu* ne convient

qu'au premier ; le donner au ſecond, eſt une abſurdité & une profanation.

2°. Il ne peut y avoir deux infinis ſemblables, encore moins deux infinis différens ; les attributs de l'un ne ſeroient pas ceux de l'autre ; la diſtinction de deux êtres emporte l'imitation dans l'un ou dans l'autre : deux êtres indépendans ne pourroient agir ſans ſe gêner. Si l'on ſuppoſe qu'ils agiroient toujours de concert par la néceſſité de leur nature, dès-lors ils ne ſeroient plus libres, ni indépendans.

» Tout le monde, diſoit Tertullien, » convient que Dieu eſt l'Etre ſouve- » rain en nature, en puiſſance, en in- » telligence ; que s'enſuit-il de cette » notion ? Que rien ne lui peut être » égal ; que ſuppoſer un égal à l'Etre » ſouverain, c'eſt le détruire & l'anéan- » tir (*a*) «. Le Philoſophe qui a remarqué que Tertullien poſoit pour principe la queſtion même, s'eſt trompé (*b*).

3°. L'unité de Dieu eſt démontrée par les conſéquences, par l'unité du

(*a*) Tertull. *contrà Marcion*, l. I, c. 3.
(*b*) Lettre à M. de Beaumont, p. 46.

deſſein, & par la conſtance de l'ordre de l'univers. Tous les corps ſont aſſujettis aux mêmes loix générales du mouvement; toutes les eſpeces d'êtres ſont invariables; tous les individus de chaque eſpece ſont formés ſur le même modele, ont même inſtinct, mêmes facultés, mêmes beſoins. Rien ne ſe dérange dans la marche de la nature; l'ordre phyſique & l'ordre moral perſéverent depuis la création. Sur cette conſtance eſt fondée la certitude de nos jugemens & de notre conduite. C'eſt donc une ſeule & même Intelligence qui a formé ce vaſte enſemble, & qui préſide à ſa conſervation.

La nature eſt ſoumiſe à un ſeul légiſlateur dont la volonté s'exécute dans les aſtres, ſur la terre, dans l'homme & dans le plus petit animal. L'unité de deſſein annonce également, & l'unité de l'intelligence qui a formé le projet, & l'unité de volonté qui l'exécute. Notre ame ne peut pas devoir ſon exiſtence à une intelligence, ſes ſenſations à une autre, ſon empire ſur ſes membres à une troiſieme, en ſuppoſant à ces trois intelligences la ſouveraine activité. Cette cauſe qui lit & qui agit dans notre

ame, qui nous procure l'obéiſſance de notre corps, &c. eſt la même dont nous nous ſentons dépendans pour le fond de notre exiſtence, & dans tout ce que nous éprouvons paſſivement en bien ou en mal. C'eſt celle dont nous éprouvons la préſence & l'action dans toutes nos ſenſations (*a*).

C'eſt donc l'Auteur même de notre être qui a limité à ſon gré nos facultés actives & paſſives, qui nous a rendus plus ou moins dépendans de notre propre corps & des corps extérieurs, qui a établi entr'eux & nous cette relation continuelle que nous éprouvons. Pour être intimement convaincus de l'unité de Dieu, il ſuffit de nous ſentir nous-mêmes, & ce qui ſe paſſe en nous.

4°. Les ſyſtêmes oppoſés à l'unité de Dieu ſe réduiſent à trois : le premier admet deux principes co-éternels, l'un actif, l'autre paſſif; ſavoir, Dieu & la matiere : le ſecond, outre la matiere, ſuppoſe deux principes éternels actifs, l'un bon par nature, l'autre eſſentiellement mauvais. Selon le troiſieme, Dieu

(*a*) Témoignage du Sens intime, tome II, p. 116.

eſt l'ame univerſelle; de lui ſont ſortis par émanation pluſieurs eſprits qui ont formé le monde & le gouvernent à leur gré. Ces trois hypotheſes n'ont été forgées par les Philoſophes que pour rendre raiſon de l'origine du mal: or, en traitant cette queſtion, nous ferons voir qu'aucune des trois ne leve la difficulté, & que le dogme de la création y ſatisfait pleinement: toutes trois d'ailleurs ſont fauſſes & abſurdes.

Déja nous avons démontré contre la premiere, que la matiere n'eſt point éternelle, & qu'elle a commencé d'être; nous n'y reviendrons plus. La ſeconde, qui admet un ſecond principe éternel, actif, eſſentiellement mauvais, duquel le bon principe ne peut pas empêcher l'action, ſuppoſe que tous deux ſont impuiſſans & bornés, quoiqu'ils exiſtent d'eux-mêmes & néceſſairement; autre abſurdité inſoutenable. Dans le troiſieme ſyſtême, on ne peut pas dire ſi c'eſt néceſſairement ou librement que l'ame univerſelle a donné naiſſance à des eſprits inférieurs, comment ces eſprits peuvent émaner d'un autre eſprit duquel ils faiſoient partie; pourquoi l'ame univerſelle n'a pas fait le monde,

& laiſſe faire à d'autres le mal qu'elle ne veut pas produire, &c. Ainſi les Philoſophes qui rejettoient la création, parce qu'ils ne la concevoient pas, admettoient des ſuppoſitions cent fois plus inconcevables.

§. II.

Mais ce ne ſont pas les Philoſophes qui ſont les premiers auteurs du polythéiſme, il étoit établi avant eux chez les peuples ignorans. Sans déroger à ce qu'enſeigne l'Ecriture-Sainte, que ce déſordre eſt venu de la malice du démon, l'on peut en aſſigner deux cauſes, outre les paſſions qui y ont contribué. 1°. La plupart n'étoient pas aſſez inſtruits pour enviſager la totalité de l'ordre phyſique; ils n'ont conſidéré que les phénomenes particuliers : comme les uns nous ſont avantageux, les autres nuiſibles, ils les ont attribués à divers agens, les uns bons, les autres mauvais. S'ils avoient eu des connoiſſances plus étendues, ils auroient vu que ſouvent le mal eſt la ſource d'un plus grand bien; que ce qui eſt nuiſible à tel individu eſt utile à un autre; qu'un déſordre particulier rentre dans l'ordre général.

Selon les incrédules, c'eſt cette ignorance qui a donné aux hommes la premiere notion d'un Dieu; cela eſt faux: c'eſt elle, au contraire, qui a étouffé le dogme d'une providence générale & unique, enſeigné par la révélation primitive, & qui a produit le polythéiſme.

2°. Ils n'ont pas compris qu'un ſeul Dieu pût, ſans embarras & ſans troubler ſon bonheur, ſoutenir le poids & les détails du gouvernement de l'univers. Ils l'ont comparé à un eſprit borné, à un homme dont l'attention ne peut ſe porter également à une multitude d'objets. Ils ont cru que le repos & l'inaction étoient la félicité de Dieu, parce qu'ils font une partie du bonheur de l'homme. Les Philoſophes mêmes ont donné dans ce préjugé auſſi bien que le vulgaire.

Mais avec quelle force les Ecrivains ſacrés réfutent cette erreur, & peignent la puiſſance de Dieu! » Il a dit, & tout » a été fait (*a*). Par un ſouffle il a orné » les cieux, & d'un clin d'œil il les fait » trembler (*b*). Avec trois doigts il peſe

(*a*) Pſ. 32, ℣. 9.
(*b*) Job, c. 26, ℣. 11 & 13.

» le ciel & la terre, il renferme les » mers dans le creux de ſa main ; toutes » les nations ſont devant lui comme » une goutte d'eau, ou comme quel- » ques grains de pouſſiere (*a*) «. Quelles images !

Il a donc fallu une lumiere ſurnaturelle pour faire comprendre à nos premiers peres, que Dieu qui a créé toutes choſes par un ſimple acte de ſa volonté, n'a pas beſoin d'un plus grand effort pour les gouverner. Dans un temps où les hommes, encore enfans, n'avoient aucune expérience, ils n'étoient pas en état de concevoir une idée auſſi ſublime, ni de raiſonner ſur le ſyſtême général des choſes. Dans les ſiecles mêmes où l'eſprit humain a pris tout ſon eſſor, il ne s'eſt point élevé juſques-là ; aucun Philoſophe n'a eu cette notion qu'après la naiſſance du Chriſtianiſme : les Pythagoriciens, qui en ont le plus approché, l'avoient reçue par tradition ; ils n'ont jamais eſſayé de la prouver.

Cette foi de l'unité de Dieu & d'une providence générale que nous trouvons chez les Patriarches ; leur culte reli-

(*a*) Iſaïe, c. 40, ℣. 12 & 15.

gieux toujours adreſſé au ſeul Créateur, pendant que l'on adoroit ailleurs les différentes parties de la nature, ſont donc un monument inconteſtable d'une révélation primitive. Sans une attention particuliere de la Providence, ce dogme ne ſeroit né & ne ſe ſeroit conſervé dans aucun lieu du monde, puiſqu'un torrent général entraînoit tous les peuples dans le polythéiſme.

§. III.

Connoiſſons-nous une ſecte de Philoſophes qui ait enſeigné l'unité de Dieu dans la rigueur du terme ? Les ſeuls auxquels on puiſſe attribuer ce dogme, ſont ceux qui regardoient Dieu comme l'ame du monde. Bayle a très-bien prouvé que dans ce ſyſtême Dieu n'a point une *unité* ou une *ſimplicité* proprement dite, mais ſeulement une unité collective ; il eſt réellement compoſé de parties diviſibles (*a*). Les Philoſophes ſuppoſoient cette grande ame diviſée en effet, puiſque, ſelon eux, les ames humaines en étoient autant de parties. Or, tout homme ſent que ſon ame eſt indivi-

(*a*) Contin. des Penſées div. §. 26.

duelle, diſtinguée & ſéparée de toute autre; quand il dit, *moi*, il ne ſe confond pas avec un autre. Pluſieurs, ſurtout les Stoïciens, croyoient que tout ce qui eſt animé dans la nature, les animaux, les aſtres mêmes auſſi bien que les hommes, étoient mûs par une portion de l'ame univerſelle (*a*). Dans cette opinion, chacune de ces parties de la divinité pouvoit être regardée comme un Dieu particulier; nouvelle ſource de polythéiſme. S. Auguſtin l'a très-bien remarqué (*b*). C'eſt ſur ce fondement que le Stoïcien Balbus, dans Cicéron, poſe l'édifice de l'idolâtrie romaine. Il ne ſervoit pas moins à fomenter la ſuperſtition des Egyptiens (*c*). Celſe ſoutient très-ſérieuſement que les animaux approchent plus près de la Divinité que les hommes (*d*). Nous ne devons pas être ſurpris ſi ce Philoſophe, auſſi bien que Strabon, reproche aux Juifs

(*a*) Virgil. Georg. l. IV, ℣. 220. Enéide, l. VI, ℣. 724. Séneque, Lettre 65. Cic. ſomn. Scip. c. 8.

(*b*) De Civit. Dei, l. VIII, c. 12. Léland nouv. Dém. Evang. 1e. part. c. 13, §. 8.

(*c*) Cic. de Nat. Deor. l. II.

(*d*) Dans Orig. l. 4, n. 84, 88.

d'avoir

d'avoir adoré le monde ſous le nom d'un ſeul Dieu (*a*).

Moïſe, d'un ſeul mot, a coupé la racine de ce rêve philoſophique, en enſeignant que *Dieu a créé le monde*. De là il s'enſuit que Dieu, premiere cauſe des mouvemens de la machine, n'en eſt point affecté, & n'en dépend point comme l'ame dépend du corps. Le corps de l'homme a autant d'empire ſur l'ame, que celle-ci en a ſur lui; le pouvoir & l'activité de l'ame dépendent des organes tant que l'union ſubſiſte; elle n'eſt point maîtreſſe de la durée du corps, & ſon activité ne s'étend point au-delà des limites du corps. Dieu ne peut dépendre du monde; il l'a créé librement; il ſubſiſtoit dans toute la plénitude & la perfection de ſon être avant la création; il peut conſerver ou anéantir l'univers ſans rien perdre, puiſqu'il lui a donné l'être ſans rien acquérir; il peut agir hors de l'univers & en créer un autre, comme il a créé celui-ci.

L'unité parfaite, la ſpiritualité, l'in-

(*a*) Strabon. l. XVI, p. 721. Celſe dans Orig. l. I, n. 24.

dépendance & la liberté de l'Etre ſouverain ne peuvent être conçues ſans la notion de *Créateur ;* les Philoſophes anciens ne l'ont pas eue (*a*) ; les Déiſtes, qui la rejettent, retombent dans l'erreur des anciens, & prennent encore Dieu pour l'ame du monde ; ils penſent que Dieu eſt l'ame des bêtes ; à plus forte raiſon l'ame des hommes (*b*). Ils regardent les démonſtrations de l'unité de Dieu comme des probabilités (*c*) ; ils ſuppoſent que Dieu eſt étendu, par conſéquent matériel. Ce n'eſt pas ſans raiſon que les matérialiſtes inſultent à la divinité monſtrueuſe des Déiſtes.

Il eſt évident qu'en fait de religion les Philoſophes n'ont pas découvert une ſeule vérité ; ils n'ont fait que défigurer celles que Dieu avoit révélées ; ils n'ont connu ni Dieu, ni l'homme. Pendant que le peuple avoit la fureur d'animer & de ſpiritualiſer tous les êtres, les Philoſophes s'obſti-

(*a*) Mém. de l'Acad. des Inſcript. tome LV, p. 414.

(*b*) Dict. Philoſ. *Ame des bêtes.*

(*c*) Queſt. ſur l'Encycl. Supplém. tome IX, p. 334.

noient à tout matérialiſer. Si nous les écoutions aujourd'hui, ils nous égareroient encore plus groſſiérement que les anciens. La révélation ſeule poſe les vrais fondemens de la philoſophie, & lui montre les bornes entre leſquelles elle doit ſe renfermer. Hors de là, il n'eſt plus de vérité, plus de certitude, plus de connoiſſance utile au genre humain.

ARTICLE II.

Des attributs de Dieu.

§. I.

AUTANT il eſt aiſé de démontrer que Dieu eſt, autant il eſt difficile de dire ce qu'il eſt; ſa nature, ſes attributs, ſes opérations ſont incompréhenſibles. Selon la remarque de M. de Buffon, nous ne pouvons acquérir des connoiſſances que par la voie de la comparaiſon; ce qui eſt incomparable eſt entiérement incompréhenſible : Dieu ne peut être compris, parce

qu'il ne peut être comparé (*a*). De là, les athées concluent que quand nous parlons de Dieu, nous lui attribuons, non des perfections, mais des défauts; incapables, diſent-ils, de nous élever à la ſublimité de ſa nature, nous la rabaiſſons juſqu'à nous : en diſant que Dieu eſt bon, juſte, ſage, intelligent, nous en faiſons un être de même nature que nous, quoique plus parfait (*b*).

C'eſt un vieux reproche que les Manichéens avoient emprunté des Epicuriens, & auquel ſaint Auguſtin a répondu, en avouant que les expreſſions mêmes qui ſemblent donner les plus hautes idées de Dieu, ſont encore indignes de ſa majeſté ſuprême (*c*). Mais puiſque Dieu, pour nous inſtruire, a daigné nous parler le langage des hommes, il ne trouve pas

(*a*) Hiſt. Nat. tome IV, p. 154.

(*b*) Morale d'Epicure, p. 187. Expoſ. du Syſt. de Spinoſa, par Boulain. p. 78. Bolingbroke, Œuvr. poſth. tome V & ailleurs. Syſt. de la Nat. tome II, c. 2, p. 40. Le bon Sens, §. 47. Queſt. ſur l'Encycl. art. *Infini*, &c.

(*c*) S. Aug. contre Adimante, c. 11.

mauvais que nous nous en ſervions pour parler de lui-même.

Un Philoſophe moderne a fait un volume entier d'objections contre les attributs de Dieu ; il proteſte que ſon but a été d'en épurer l'idée, de nous guérir de l'anthropomorphiſme ſubtil que nous avons porté dans la théologie. Mais à force d'épurer cette idée, il l'a réduite à rien ; il décide que nous n'avons aucune idée poſitive de Dieu ; que nous n'en pouvons rien dire ni affirmer. » Dieu, dit-il, ne » nous eſt connu que ſous la notion » de *cauſe* ou *Créateur* ; c'eſt à quoi » l'on devroit réduire toute la théo- » logie naturelle (*a*) «. Ce ſymbole, quoique très-court, eſt encore trop long ſelon les principes de l'Auteur ; l'idée de *cauſe* ſeroit une idée poſitive de Dieu, & il ſoutient que nous n'en avons aucune.

Les conſéquences de cette prétention ſont palpables. 1°. De la ſeule idée de cauſe premiere ou de Créateur, il ne s'enſuit point que Dieu

(*a*) De la Nature, par Robinet, 5e. part. c. 81, 85 & dernier.

nous impoſe des loix, nous preſcrive un culte, puniſſe le crime, récompenſe la vertu. Cet attribut ſéparé des perfections morales, de la providence, de la bonté, de la juſtice, ne ſuffit point pour fonder la morale ni la religion. 2°. Sous prétexte de réformer le langage des Théologiens, l'Auteur fournit des armes aux athées, preſſe leurs objections, copie les argumens de Spinoſa; il donne à entendre que nous ne devons rien croire de Dieu, puiſque nous n'en pouvons rien dire.

§. II.

Si on lui objecte que les Livres Saints attribuent à Dieu l'intelligence, la ſageſſe, la bonté, la juſtice; il répond que, ſelon ces mêmes Livres, Dieu eſt incompréhenſible : or, ſi ces mots *intelligence*, &c. expriment quelque choſe que nous ne comprenons pas, c'eſt comme s'ils n'exprimoient rien. Dans pluſieurs endroits, il eſt dit que ces attributs conviennent à Dieu *ſeul;* ils ne ſignifient donc pas la même choſe en Dieu & dans les créatures. Dieu lui-même s'eſt nommé *celui*

qui eſt; rien de plus : aucun autre titre ne convient donc à Dieu. L'Ecriture lui attribue auſſi des qualités corporelles & des paſſions ; puiſque celles-ci ſont métaphoriques, on doit penſer de même de la bonté, de la ſageſſe, &c. Il falloit que Dieu parlât ce langage pour ſe mettre à notre portée, & ſur-tout pour inſtruire les Hébreux, peuple ignorant & groſſier. La conformité d'une opinion, avec quelques paſſages des Livres ſaints, eſt une marque très-équivoque de vérité ; & ſon oppoſition avec d'autres paſſages n'en prouve point la fauſſeté : l'Ecriture, priſe dans le ſens propre des mots, eſt plus favorable au menſonge qu'à la vérité (*a*).

Réponſe. Cette concluſion eſt auſſi injurieuſe envers les Livres ſaints, que les raiſonnemens de l'Auteur ſont abſurdes. 1°. Il eſt faux que des termes, qui expriment une choſe que nous ne comprenons pas, n'expriment rien. Sans ceſſe on nous parle de la ſubſtance de la matiere ; nous ne ſavons pas ce que c'eſt ; la plupart de ſes propriétés ſont encore inconcevables. L'Auteur avoue

(*a*) De la Nature, *ibid.* Appendix, à la fin.

lui-même que l'infinité & l'*aſéité* de Dieu ſont incompréhenſibles ; que cependant nous ne riſquons pas de nous tromper en les attribuant à Dieu (*a*). 2°. La ſageſſe, &c. ne ſignifie pas abſolument la même choſe en Dieu où elle eſt infinie, & dans l'homme où elle eſt très-bornée ; il s'enſuit que le terme de *ſageſſe* n'eſt point *univoque* à l'égard de Dieu & de l'homme, mais ſeulement *analogue*. 3°. Dieu, en ſe nommant *celui qui eſt*, n'a pas exclu ſes autres attributs, ſur-tout celui de *cauſe* premiere que notre cenſeur lui donne ; celui-ci n'eſt pas plus concevable que les autres. 4°. Lorſque l'Ecriture ſemble prêter à Dieu des qualités corporelles ou des paſſions, elle nous avertit ſuffiſamment que ce ſont des métaphores, en nous apprenant que Dieu eſt pur eſprit & ſouverainement parfait. Mais la bonté, la ſageſſe, &c. ne ſont point des imperfections, ne dégradent point la Divinité ; elles nous inſpirent au contraire l'admiration & le reſpect. 5°. Puiſqu'il a fallu que Dieu ſe ſervît du langage humain pour nous inſtruire, à plus forte

(*a*) De la nature, 5e. part. c. 28, 49.

raiſon ſommes-nous obligés de l'employer nous-mêmes. 6°. Si l'Ecriture, priſe dans le ſens propre, eſt plus favorable au menſonge qu'à la vérité, il en eſt de même du langage philoſophique; on peut en abuſer, & même notre Auteur nous en fournira vingt exemples. Bannir Dieu du langage humain, c'eſt vouloir en étouffer l'idée dans tous les eſprits.

§. III.

Après de vains efforts pour épurer l'idée de Dieu, il eſt forcé de convenir qu'il ne l'a pas rendue plus claire; après bien des reproches & des déclamations contre les Théologiens, il avoue qu'en expliquant les termes il eſt d'accord avec eux. Il ne veut pas affirmer, comme eux, que Dieu eſt intelligent, bon, juſte, ſage, mais qu'il eſt plus qu'intelligent, &c. quelle idée nouvelle ce langage peut-il nous donner (*a*)?

Il a pouſſé la bizarrerie plus loin. On lui dit : » S'il n'y a réellement en Dieu » ni intelligence, ni bonté, ni ſageſſe, » ni liberté, ni action, *dans le ſens pro-*

(*a*) De la Nature, *ibid.* c. 60, 61, 64.

» *pre des termes*, ne peut-on pas croire » que Dieu a des perfections infiniment » plus relevées que celles-là, qui ſont » en lui & à ſon égard ce que l'intel- » ligence, la bonté, &c. ſont en nous » & pour nous ? .... Après y avoir mû- » rement réfléchi, dit-il, je n'oſerois » inſtituer une pareille comparaiſon en- » tre aucune perfection de Dieu & les » qualités des créatures (*a*) «. Qu'a-t-il donc entendu lorſqu'il a dit que Dieu eſt plus que bon, plus que ſage, plus qu'intelligent ? A-t-il voulu exprimer quelque choſe de poſitif, ou rien du tout ? Quand il y aura mûrement réfléchi, ſans doute il nous répondra.

L'unique fondement de ſes ſophiſmes, eſt de confondre les termes *univoques* avec les termes *analogues*. Selon lui, le néant eſt quelque choſe de poſitif ; l'exiſtence n'en eſt que la négation (*b*). Il a trouvé un milieu entre l'affirmation & la négation ; il décide que Dieu n'eſt ni actif, ni paſſif, ni intelligent, ni aveugle, ni libre, ni néceſſité, &c. Avec cette logique ſublime,

(*a*) De la Nature, *ibid.* c. 81.
(*b*) *Ibid.* c. 19 & 87.

il traite comme des enfans Locke, Leibnitz, Clarke, Newton, Mallebranche ; ces Philoſophes n'ont pas beſoin d'être vengés. Il déclame contre les abſtractions, & ſans ceſſe il en fait uſage ; il en déplore l'abus, & à tout moment il en abuſe ; il déclare qu'il n'y a point d'idées univerſelles dans un eſprit fini, &c. Réfuter en détail de pareilles aſurdités, ce ſeroit un temps perdu.

Dieu étant parfaitement *ſimple*, on ne peut ſuppoſer en lui ni parties, ni qualités diſtinctes, ni modifications ajoutées à ſa ſubſtance ; tous les attributs, conçus en lui par notre eſprit borné, ne ſont autre choſe que l'eſſence même de Dieu. Mais nous ſommes forcés de les enviſager comme diſtingués, de les exprimer chacun en particulier, parce que nous ne pouvons les ſaiſir tous par une ſimple perception. Nous faiſons de même à l'égard des facultés de notre ame.

Le langage humain, encore plus imparfait que nos idées, ne peut nous fournir des termes propres pour exprimer l'eſſence, les perfections, les opérations divines ; mais dans la crainte de ne point répondre à toute la dignité du

ſujet, ceſſerons-nous de parler de la Divinité, d'exciter en nous la reconnoiſſance, le reſpect, la religion ? Notre Auteur, après Locke, dit que nous empruntons des créatures l'idée de Dieu; que cette idée nous ſuffit telle qu'elle eſt; qu'il faut nous en contenter faute de mieux (*a*) : par la même raiſon, l'idée de ſes attributs, tirée des créatures, doit nous ſuffire auſſi faute de mieux.

Qu'eſt-ce donc que l'anthropomorphiſme ſpirituel qu'il nous reproche ? » Il conſiſte, dit-il, à ſoutenir que la » différence entre Dieu & l'homme » n'eſt pas proprement une différence » de nature, mais une différence ſelon » le plus ou le moins; à revêtir Dieu » des vertus de l'homme, en les ſuppo» ſant ſeulement infinies en Dieu (*b*) «.

Cette accuſation ſe réfute elle-même; le fini & l'infini ne different pas ſeulement du plus au moins, mais eſſentiellement & en nature ; tout le monde reconnoît en Dieu des attributs incommunicables à la créature, l'infinité, l'éternité, l'immenſité, l'immutabi-

(*a*) De la Nature, *ibid.* c. 3.
(*b*) *Ibid.* c. 43.

té, &c. Ce n'eſt donc ici qu'un ſophiſme puéril & une calomnie.

§. IV.

On diſtingue dans la nature divine les attributs, ou perfections *métaphyſiques*, nommées par quelques-uns, *attributs phyſiques*, d'avec les perfections *morales*. De celles-ci réſultent les devoirs de l'homme à l'égard de Dieu; les premieres ne fondent aucun devoir: il faut parler des unes & des autres. Selon notre Auteur, copiſte des athées, les premieres ne ſont que des négations: c'eſt une fauſſeté.

1°. Dieu exiſte par ſoi-même, par ſa propre eſſence, de toute éternité; cet attribut que l'on nomme *aſéité* eſt très-poſitif; l'exiſtence éternelle & néceſſaire eſt certainement auſſi poſitive que l'exiſtence contingente. Vainement nous ferions des efforts pour concevoir l'*éternité*, ſoit ſucceſſive, ſoit ſans ſucceſſion; c'eſt l'infini: cet attribut confond nos idées; mais il eſt démontré par la néceſſité d'une premiere cauſe. De ce premier attribut s'enſuivent tous les autres.

2°. Dieu eſt un être *ſimple*, exempt de toute compoſition. Cette qualité eſt

la même choſe que l'unité parfaite : or l'*unité* n'eſt pas une négation. Notre ame eſt auſſi un être ſimple ; mais non dans un ſens *univoque*, avec la ſimplicité de Dieu. Elle n'a point de parties ; mais elle eſt ſuſceptible de modifications accidentelles, d'idées, de penſées, de vouloirs, de ſenſations ſucceſſives & différentes. Dieu connoît, & veut de toute éternité ; rien n'eſt diſtingué réellement de ſon eſſence ; rien en lui n'eſt accidentel, ni ſucceſſif.

Un Philoſophe moderne ſoutient qu'un être ſimple eſt inconcevable, que c'eſt un mot vuide de ſens. Selon lui, Dieu eſt un être étendu, puiſqu'il eſt dans toute la nature ; il demande en quoi l'étendue répugne à l'eſſence de Dieu. Il décide encore que notre ame n'eſt point un être ſimple, indiviſible, intangible, incorporel, qui eſt dans notre corps ; nul homme, ſelon lui, n'a encore oſé le dire (*a*).

Réponſe. Tout le monde, à l'exception des matérialiſtes, a oſé le dire & le prouver. Un être étendu eſt diviſible,

(*a*) Queſt. ſur l'Encycl. tome IX. Supplém. n. 12 & 13.

& un infini diviſible renferme contradiction ; nous l'avons démontré, & nous y reviendrons encore. Un Dieu étendu, compoſé de parties, d'une puiſſance bornée, ſoumis au deſtin ou à la fatalité, tel que l'Auteur a oſé le forger, n'eſt plus un Dieu, c'eſt un monſtre. Mais le matérialiſme eſt tellement la maladie du ſiecle préſent, que ceux mêmes qui ſe donnent pour déiſtes y tombent ſans le ſavoir.

3°. *L'immenſité* de Dieu eſt ſa préſence en tout lieu ; nous ne pouvons nous en former une notion que par analogie à la préſence de l'ame dans toutes les parties du corps. Elle n'eſt pas plus dans un membre que dans un autre, puiſqu'elle ſent & agit dans tous ; elle correſpond à tous, ſans être étendue & ſans être bornée par aucun. Dieu qui exerce également ſa puiſſance dans tous les lieux, y eſt préſent ; il n'eſt point limité par les bornes de l'univers, il pourroit en créer un autre ; il n'eſt point l'eſpace dans lequel ſont toutes choſes ; il l'a créé auſſi bien que les corps : l'eſpace eſt diviſible ; l'immenſité de Dieu ne l'eſt point.

» Je remplis le Ciel & la terre, dit

» le Seigneur, l'homme ne ſe cachera » point à mes yeux; de loin ou de près, » je ſuis également ſon Dieu (*a*) «. Un Philoſophe ne veut point d'un Dieu ſi voiſin de lui, & ſi clairvoyant, il tâche de l'écarter par des ſophiſmes.

§. V.

4°. En vertu de ſon *immutabilité*, qui dans le fond, ſe réduit à la néceſſité d'être, Dieu demeure toujours le même, ſans ſucceſſion, ſans recevoir de nouvelles modifications. De même que le mouvement & le repos ſont deux états poſitifs entre leſquels il n'y a point de milieu, ainſi le changement & l'immutabilité ſont deux attributs oppoſés & poſitifs.

Notre eſprit eſt trop borné pour pouvoir concilier l'immutabilité de Dieu avec les actes libres de ſa volonté; mais ces deux attributs s'enſuivent évidemment de l'exiſtence néceſſaire. Notre ſubtil Logicien convient que l'on peut démontrer des choſes que nous ne concevons pas, contre leſquelles on peut

(*a*) Jérém. c. 23, ℣. 23 & 24.

faire des objections insolubles, des vérités qui paroissent inconciliables (*a*).

Saint Augustin prouve très-bien que le monde a été fait dans le temps, sans qu'il soit arrivé à Dieu une nouvelle action, ou un nouveau dessein. On ne peut pas concevoir un temps dans lequel Dieu n'ait rien créé : le temps n'a commencé qu'avec le monde; il renferme l'idée de révolution & de changement; il n'y en avoit point avant la création.

A la vérité, continue ce savant Pere de l'Eglise, il est très-difficile de concevoir comment Dieu a toujours été, comment il a voulu créer l'homme dans le temps, sans avoir un nouveau dessein, une nouvelle volonté : j'avoue volontiers mon ignorance sur tout ce qui a précédé la création, mais je n'en suis pas moins convaincu qu'aucune créature n'est co-éternelle à Dieu (*b*).

5°. On conçoit beaucoup mieux que Dieu est *indépendant* de tous les êtres, puisqu'il en est la cause premiere.

(*a*) De la Nat. 5e. part. c. 56.

(*b*) S. Aug. de Civit. Dei, l. XI, c. 4, 5, 6. L. XII, c. 14 & 16.

Il ſe ſuffit à ſoi-même ; ce n'eſt ni par beſoin, ni par la néceſſité de ſa nature qu'il a créé toutes choſes : il eſt donc ſouverainement libre ; quoique la *liberté* ſoit un attribut de la volonté humaine, elle n'eſt pas moins un apanage eſſentiel de la Divinité.

6°. Dieu qui eſt la plénitude de l'être, ne peut rien avoir à déſirer ; il ne peut être mieux : il eſt donc ſouverainement *heureux* ; ſon bonheur eſt inaltérable. Le détracteur des attributs divins reconnoît que Dieu eſt fixé, par la néceſſité de ſon être, dans l'état le meilleur ; que non-ſeulement il n'en voit point de préférable au ſien, mais qu'il ſait qu'il n'y en a point, & qu'il ne peut y en avoir (*a*). C'eſt ce que nous appelons la *félicité* de Dieu. Une créature eſt heureuſe, lorſque ſes beſoins & ſes déſirs ſont ſatisfaits ; Dieu eſt infiniment heureux, parce qu'il n'a ni beſoins ni déſirs. Il veut nous rendre heureux par pure bonté, & non pour augmenter ſon bonheur.

(*a*) De la Nature, 5e. part. c. 79.

§. VI.

7°. Dieu eſt-il un *eſprit*, ou une *intelligence?* Nous entendons ſous ce nom, l'être qui ſe ſent exiſter, qui eſt doué de connoiſſance, de volonté, d'activité, de liberté. Or, Dieu eſt intelligent, il penſe, il connoît, il veut librement; il agit, puiſqu'il eſt cauſe de tous les êtres; ſa volonté eſt toute-puiſſante. C'eſt donc un eſprit, & non un corps; la *ſpiritualité* eſt un de ſes attributs eſſentiels. Comme l'intelligence & la volonté ſont propres à l'homme, ici revient l'accuſation d'anthropomorphiſme; mais ces deux facultés ſont très-bornées dans l'homme; elles ſont infinies en Dieu.

Il n'eſt pas vrai, comme le prétendent nos adverſaires, que nous ne connoiſſions l'eſprit que par oppoſition à la matiere; nous le connoiſſons par le ſentiment intérieur que nous avons de ſes opérations. Il nous eſt donc connu par ſon eſſence même, puiſque l'eſſence de l'eſprit eſt de ſe ſentir. Nous ne connoiſſons la matiere que par ſes qualités ſenſibles, ou qui ſont impreſſion ſur nos organes. La ſubſtance de l'eſprit

eſt un être réel & poſitif; c'eſt le *moi* individuel : la ſubſtance de la matiere eſt une idée très-obſcure. Nous la formons par analogie à la ſubſtance de l'eſprit ; mais cette analogie eſt fauſſe. Sans la conſcience que nous avons de notre propre exiſtence & de nos modifications, nous n'aurions l'idée d'aucune ſubſtance quelconque. Dieu ne peut pas exiſter ſans ſentir ſon exiſtence ; c'eſt donc un eſprit.

Selon notre adverſaire, les facultés de l'eſprit ne peuvent convenir à la nature divine ; il n'y a point d'analogie entre les opérations de Dieu & celle de notre ame ; la penſée *pure*, ou la penſée d'un eſprit dégagé du corps, n'eſt plus une penſée ; l'intelligence pure n'eſt plus une intelligence (*a*) : conſéquemment l'eſprit ſéparé de la matiere n'eſt plus un eſprit.

Nous réfuterons toutes ces erreurs dans le Chapitre ſuivant, où nous examinerons la nature & les opérations de l'ame humaine. Quand les réflexions de l'Auteur ſeroient vraies, il s'enſui-

(*a*) De la Nat. *ibid.* c. 44. Expoſ. du Syſt. de Spinoſa, p. 116. Le Bon Sens, §. 46.

vroit ſeulement que la penſée *pure* n'eſt plus une penſée *humaine*, &c. Il a dit que Dieu *ſait* qu'il n'y a point d'état meilleur que le ſien ; *ſavoir*, eſt certainement une propriété de l'eſprit, & non de la matiere.

Nous dirons avec lui, s'il le veut, que Dieu eſt plus qu'un eſprit, plus qu'une intelligence, &c. Ces expreſſions ne nous apprennent rien de plus que le langage ordinaire.

» Il eſt évident, dit un Auteur très-
» enclin au matérialiſme, que Dieu
» eſt un être immatériel, c'eſt-à-dire,
» qui n'a aucune des propriétés de la
» matiere, ni ſolidité, ni étendue, ni
» mouvement, ni lieu ; car un être
» étendu a des parties, & exiſte dans
» un lieu. Or, la penſée dans Dieu ne
» peut avoir pour fondement l'action
» des objets ſur lui ; elle n'eſt point
» ſucceſſive ; elle n'a ni parties, ni mo-
» des, parce que les modes de la pen-
» ſée ſont des actes diſtincts de la faculté
» de penſer. Mais comme ſon eſſence eſt
» éternelle & immuable ſans la moin-
» dre variation ou altération ; ſa pen-
» ſée eſt ſuppoſée être un ſeul acte nu-
» mérique individuel, qui comprend

» en une ſeule vue toutes les réalités » exiſtantes & poſſibles; acte auſſi in- » variable, auſſi permanent, auſſi com- » plet, auſſi indiviſible que ſon eſ- » ſence (*a*) «.

S'il y a, diſent nos adverſaires, une intelligence infinie, il n'y a point d'autre intelligence qu'elle; il eſt abſurde d'admettre que l'intelligence, ſoit par ſa nature infinie dans un être, & finie par ſa nature dans d'autres êtres (*b*): fauſſe conſéquence. L'infini exclut un autre infini; mais il n'exclut point les êtres bornés. Un eſprit qui n'a aucune étendue, ne peut exclure un autre eſprit, comme un corps par ſon étendue ſolide exclut un autre corps. Puiſqu'une ſeule cauſe, un ſeul être eſt néceſſaire, un ſeul infini eſt poſſible; tous les autres êtres ſont eſſentiellement contingens, créés & bornés par leur nature.

» Les pécheurs ont dit pour s'endur- » cir dans le crime: le Seigneur ne le » verra pas, il n'en ſaura rien. Inſenſés, » y penſez-vous? Celui qui a fait l'o-

(*a*) Eſſai ſur la nat. & la deſtin. de l'Ame humaine, p. 212.

(*b*) De la Nat. *ibid.* c. 53.

» reille n'entend pas, & celui qui a
» formé l'œil eſt aveugle ? Lui qui
» punit les nations ne jugera pas les
» particuliers ? Dieu connoît même
» vos folles penſées (*a*) «.

§. VII.

8°. Un Philoſophe qui ne veut point admettre en Dieu l'intelligence, conſent encore moins à y reconnoître une *volonté*. » La volonté, dit-il, a né-
» ceſſairement un objet; l'être ne veut
» point ſans une raiſon de vouloir.
» L'objet de la volonté eſt un état pré-
» férable à l'état actuel; & la raiſon
» de vouloir, le motif du mieux: Dieu
» ſouverainement heureux ne peut avoir
» aucun motif de vouloir (*b*) «.

Il s'enſuit ſeulement que Dieu n'a pas une volonté *humaine*, & nous en convenons. Mais eſt-il eſſentiel à l'homme même de vouloir toujours le bien ou le mieux pour lui-même? Nous ſoutenons que non; qu'il y a des actes d'amitié & de charité déſintéreſſée:

(*a*) Pſ. 93, ℣. 7.
(*b*) De la Nat. *ibid.* c. 79.

Dieu n'eſt point dans le cas de déſirer ſon propre bien, puiſqu'il poſſede tous les biens ; mais il peut vouloir celui de ſes créatures. L'être ſouverainement heureux eſt eſſentiellement bienfaiſant, ſans aucun retour ſur lui-même. Puiſque Dieu a créé le monde, il ne l'a pas fait ſans le vouloir, ſans avoir une volonté. Dans l'homme, le *vouloir* eſt un acte diſtingué de la puiſſance, une modification accidentelle : en Dieu, rien n'eſt diſtingué de ſon eſſence.

Pour refuſer à Dieu la *liberté*, l'Auteur en donne une fauſſe notion. » La » liberté, dit-il, eſt le pouvoir de ne » pas faire ce que l'on fait, ou de faire » ce que l'on ne fait pas. Elle conſiſte » donc dans la non-action, & elle ne » s'exerce jamais, ſoit que l'on agiſſe, » ſoit que l'on n'agiſſe pas (*a*) «. Pure ſubtilité. La liberté eſt le pouvoir de choiſir ; ce pouvoir eſt réel & poſitif, puiſqu'il s'exerce par le choix. Le choix a lieu, lorſque l'agent n'eſt point entraîné par une force intérieure ou extérieure qui prévient la réflexion.

Sur quoi fondés attribuons-nous à

(*a*) De la Nat. *ibid.* c. 79.

Dieu

Dieu la liberté, le pouvoir de ne pas créer le monde, de le conſerver ou de l'anéantir, à ſon choix ? Sur ſa béatitude infinie qui ſe ſuffit à elle-même, ſur ſon éternité qui demeure immuable pendant que les créatures ſe ſuccedent, ſur l'aveu de notre Auteur qui convient que Dieu n'eſt pas *néceſſité* (*a*).

Mais, dit-il, ſi Dieu eſt déterminé par la néceſſité de ſa nature, il n'a point de liberté. D'accord; il ne reſte qu'à démontrer que Dieu eſt déterminé par la néceſſité de ſa nature.

» Eſt-il poſſible, continue notre So-
» phiſte, que Dieu ne veuille pas ce
» qu'il peut ? L'état le plus excellent
» d'un être, eſt dans l'exercice *plein*
» de toutes ſes puiſſances; c'eſt alors
» ſeulement que ſon exiſtence eſt com-
» plette. Dieu peut-il préférer un état
» d'incomplétion à une maniere d'être
» plus étendue (*b*) « ?

Comptons les abſurdités de ce raiſonnement : 1°. il compare l'être infini à l'être borné, & il nous reproche ce ſophiſme; 2°. il parle de l'exercice plein

(*a*) De la Nat. *ibid.* c. 80.
(*b*) *Ibid.* c. 79.

& entier d'une puiſſance infinie ; cette puiſſance ſeroit à bout, par conſéquent épuiſée & finie : 3°. il ſuppoſe que la maniere d'être de Dieu peut devenir plus étendue, plus grande, plus complette : 4°. il veut que la puiſſance de Dieu ait été oiſive avant la création : 5°. il convient que Dieu ne peut être néceſſité, ni par lui-même, ni par un autre, & que cependant il n'a pu laiſſer ſa puiſſance oiſive. C'eſt une logomachie continuelle.

Par un prodige nouveau, il trouve un milieu entre la liberté & la néceſſité ; mais il n'entreprend pas de l'aſſigner. Spinoſa, de ſon côté, diſoit que Dieu eſt libre & qu'il agit néceſſairement (*a*). L'un eſt auſſi abſurde que l'autre. Dieu eſt vengé d'avance des blaſphêmes des athées par le ridicule dont ils ſe couvrent.

§. VIII.

9°. Puiſque l'Auteur avoue que Dieu eſt Créateur, cauſe premiere & unique, ſeul principe actif, le premier & le ſeul

(*a*) De la Nat. *ibid.* c. 80. Expoſ. du Syſt. de Spinoſa, p. 35, 80.

agent (*a*) ; ſans doute il reconnoît en Dieu une *action*. Point du tout. Selon lui, Dieu n'agiſſoit point avant qu'il créât. Cela eſt faux. Dieu agiſſoit en lui-même ; il connoiſſoit ſes propres perfections & ſes deſſeins ; il vouloit créer le monde dans le temps, le gouverner comme il fait & comme il fera juſqu'à la fin des ſiecles. Ces actes ſont en Dieu de toute éternité.

» Comment put-il produire le monde hors de lui, s'il étoit par-tout par » l'immenſité de ſon eſſence ? Comment auroit-il fait l'eſpace pour le » remplir, ſans agrandir d'autant ſon » exiſtence ? Dieu, s'il ne produit plus » rien, reſte-t-il oiſif & ſans action ? » Dieu immuable a-t-il pu ſans changement paſſer de l'inaction à l'action ? Si l'acte de Dieu eſt éternel, » ſimple & uniforme, pourquoi le » monde n'eſt-il pas éternel (*b*) « ?

Vingt queſtions ſemblables, fuſſent-elles inſolubles, ne renverſent point une vérité démontrée ; l'évidence ne ſe détruit point par des objections (*c*).

(*a*) De la Nat. c. 4, 78, 89.
(*b*) *Ibid.* c 4.
(*c*) *Ibid.*

L'infini eſt eſſentiellement incomparable & incompréhenſible ; & nos adverſaires exigent que nous le leur faſſions comprendre.

Ils n'argumentent que ſur des équivoques. Dieu a produit le monde *hors de lui*, c'eſt-à-dire, diſtingué de lui ; Dieu n'en eſt pas moins préſent à toutes les parties du monde : dans ce ſens, le monde n'eſt point hors de lui. Avant la création, Dieu n'étoit point *par-tout*, c'eſt-à-dire, en tout lieu ; le lieu ou l'eſpace n'exiſtoit pas. Dieu ne remplit point l'eſpace, & n'eſt point borné par l'eſpace ; il peut créer un nouvel eſpace & un autre univers : il ne ſeroit point agrandi par-là ; l'infini ne peut être agrandi. Dieu n'eſt point oiſif ; il conſerve l'ordre phyſique & l'ordre moral, crée les ames pour animer les corps, agit ſur les eſprits & ſur les cœurs des hommes par ſa grace. Il ne paſſe point de l'inaction à l'action, ſes volontés ſont éternelles, & l'effet y répond dans le temps. Les créatures ont paſſé du néant à l'être ; elles ont commencé ; le monde n'eſt donc pas éternel & ne le ſauroit être : l'éternité n'admet ni commencement ni ſucceſſion.

» Faire exiſter ce qui n'exiſtoit pas, » dit notre Philoſophe, ne peut s'ap- » peller *agir*, ou ce mot ne ſignifie plus » rien d'humain ; il y a de l'abus à don- » ner le même nom aux deux contra- » dictoires, au compréhenſible & à » l'incompréhenſible (*a*) «.

Si c'eſt un abus, l'Auteur y tombe lui-même, en donnant le nom de *cauſe* à Dieu & aux créatures. Celles-ci agiſſent quand elles font exiſter une modification qui n'étoit pas ; Dieu agit en faiſant exiſter des ſubſtances qui n'étoient pas, & en leur donnant des modifications qu'elles n'avoient pas.

10°. Sans attaquer directement la *toute-puiſſance* de Dieu, il la détruit. » On nous aſſure, dit-il, que Dieu peut » faire une infinité de choſes qu'il ne » fait pas ; cela me paroît inconciliable » avec une eſſence toute parfaite «. Conſéquemment il juge que le monde eſt *co-éternel* & *co-infini* à Dieu ; que la cauſe univerſelle a eu ſon effet plein & entier ; que tout ce qui a pu être exiſte actuellement (*b*).

(*a*) De la Nat. *ibid.* c. 78.
(*b*) *Ibid.* c. 79, 80. Préf. p. xv, & Ie. Part. c. 8.

Du moins les hommes qui exiſteront dans mille ans d'ici n'exiſtent pas encore. Il eſt évident qu'un monde créé, & cependant éternel & infini, qu'une puiſſance infinie qui a eu tout ſon effet & ne peut plus rien faire, ſont des contradictions groſſieres. Soutenir que tout eſt l'effet d'une cauſe éternelle & néceſſaire, qui n'a ni volonté, ni liberté, ni puiſſance de rien faire de plus ; ou prétendre, comme les matérialiſtes, que tout eſt néceſſaire, que rien n'eſt contingent : c'eſt la même choſe dans le fond ; ce n'eſt qu'un Spinoſiſme déguiſé (*a*). La premiere cauſe ne ſeroit pas toute-puiſſante ſi elle n'étoit pas libre. Ses productions ſont eſſentiellement bornées ; elle ne peut produire un effet qui lui ſoit égal, parce que cela eſt contradictoire.

Un autre Philoſophe convient que rien ne peut borner la puiſſance de l'Etre éternel, exiſtant néceſſairement par lui-même : mais comment me prouverez-vous, dit-il, qu'il n'eſt pas circonſcrit par ſa propre nature (*b*) ?

(*a*) Expoſ. du Syſt. de Spinoſa, p. 44, 80.
(*b*) Queſt. ſur l'Encyclop. tome IX, n. 7, p. 342.

Comment?.... Par la ſimple notion des termes. Une néceſſité *abſolue* d'être, & une néceſſité *bornée* ou circonſcrite par elle-même, ſont deux contradictoires. Il eſt abſurde que Dieu ſoit infini par ſa nature, & que ſa puiſſance ſoit bornée par ſa nature : rien n'eſt borné ſans cauſe; où eſt la cauſe qui a borné la Nature divine?

§. IX.

11°. L'*infinité* de Dieu eſt celui de tous ſes attributs qui eſt le plus inconcevable, & qui donne lieu à de plus grandes difficultés; mais elle ſuit évidemment de la notion d'être néceſſaire : il eſt abſurde que la néceſſité *abſolue* d'être ſoit *bornée*. Cette perfection ne convient qu'à un être ſimple; le célebre Fénélon l'a très-bien démontré (*a*).

Suppoſons en effet un infini diviſible, & retranchons-en un atome ou la plus petite partie; ce qui reſte eſt-il encore infini, ou ne l'eſt-il plus? Dans le premier cas, vous pouvez rendre l'infini *plus grand* en y ajoutant la partie que

(*a*) Lettres ſur la Métaph. & la Rel. p. 234.

vous en avez ôtée ; c'eſt une abſurdité. Dans le ſecond, c'en eſt une autre de ſuppoſer que l'addition d'un atome rendra infini ce qui ne l'étoit pas avant cette addition : une quantité finie, ajoutée à une autre quantité finie, ne peut produire l'infini.

Notre Philoſophe ſoutient que l'infinité exclut tous les autres attributs, parce qu'aucune qualité humaine, telle que l'intelligence, la ſageſſe, &c. ne peut être infinie.

Cela prouve très-bien que les perfections divines ne ſont point des qualités humaines. C'eſt une abſurdité de dire que l'*infinité* ajoutée aux qualités humaines ne les dénature point (*a*) ; le fini & l'infini ne ſont point de même nature ; ils ſont eſſentiellement différens ; mais cela ne prouve point que le même terme ne puiſſe ſervir à les déſigner faute de mieux : alors les termes ne ſont plus *univoques*, mais *analogues ;* telles ſont les notions de la Logique.

Nous n'avons point d'idée claire & poſitive de *l'infini actuel*, mais ſeulement de *l'infini en puiſſance*, c'eſt-à-

(*a*) De la Nat. 5e. part. c. 3, 11, 26, 86.

dire, d'une quantité qui peut toujours augmenter, ſans être jamais actuellement infinie.

S'il y avoit encore, dit-il, de l'analogie entre le fini & l'infini, leur différence ne ſeroit plus infinie (*a*). Pur ſophiſme. Elle ne le ſeroit plus, ſelon notre maniere de concevoir, parce que nous ne concevons rien d'infini; voilà tout ce que cela ſignifie.

» Appeller Dieu une ſageſſe infinie, » une bonté infinie, c'eſt en faire une » créature infinie «. Fauſſeté palpable: *créature infinie* eſt une contradiction.

Cet Auteur & celui des Queſtions ſur l'Encyclopédie, confondent toutes les notions; à force de ſubtiliſer ils ne s'entendent plus (*b*). Déteſtable Philoſophie, qui cherche à détruire l'idée de Dieu pour rendre l'homme indépendant!

§. X.

12°. Le premier avoue que Dieu eſt infiniment parfait; que ſa perfection eſt

(*a*) De la Nat. c. 30.

(*b*) Queſt. ſur l'Encycl. *Infini*, & tome IX, n. 7, p. 342.

ſans bornes ; qu'il eſt le parfait abſolu : cependant il ſoutient que l'idée & le mot de *perfection* ne ſont point applicables à Dieu. La perfection, dit-il, eſt une idée relative ; un être eſt cenſé parfait, lorſqu'il a toutes les facultés néceſſaires à ſa deſtination : cela ne peut convenir en aucun ſens à Dieu, qui, n'ayant pas été fait, n'a ni deſtination ni fin (*a*).

Selon cette déciſion, la perfection ne convient pas même aux créatures, puiſque l'Auteur n'admet point les cauſes finales. Dans la vérité, leur perfection eſt relative ; celle de Dieu eſt abſolue : nous ne la concevons pas ; mais elle eſt démontrée. L'Auteur lui-même attribue à Dieu l'infinité & l'*aſéité*, quoiqu'il ne les comprenne point (*b*).

Par le mot *perfection*, continue-t-il, on entend une qualité qu'il eſt plus avantageux d'avoir que de ne pas avoir : or, aucune qualité n'eſt telle par elle-même : toutes peuvent croître, même le bonheur ; il ſeroit plus avantageux d'avoir un plus grand degré de bonheur que celui dont on jouit : donc le bonheur

(*a*) De la Nat. c. 27, 52, 66.
(*b*) *Ibid*, c. 28.

même n'eſt point une qualité qu'il ſoit plus avantageux d'avoir que de ne pas avoir.

Quoi ! il eſt plus avantageux d'être abſolument privé du bonheur, que d'en avoir un degré borné ? Ce n'eſt pas là raiſonner : toute qualité eſt bornée & peut croître dans une créature, mais non en Dieu.

L'Auteur convient que tout ce qui eſt en Dieu, y eſt d'une maniere plus parfaite qu'il ne pourroit exiſter hors de lui : mais il ſoutient que poſſéder ainſi *éminemment* une perfection, eſt quelque choſe de moins que la poſſéder *formellement* (*a*). Cela eſt faux. Qu'entendons-nous quand nous diſons que Dieu poſſede éminemment l'intelligence ou une autre qualité ? On entend qu'il y a en Dieu une perfection infinie, qui eſt à ſon égard ce que l'intelligence eſt en nous & pour nous, & en vertu de laquelle il a créé des intelligences finies & bornées ; on entend ce que l'Auteur a entendu lui-même, lorſqu'il a dit que Dieu eſt plus qu'intelligent, & qu'il eſt créateur de tous les êtres.

(*a*) De la Nat. 5e. part. c. 63.

Il n'en faut pas conclure que Dieu eſt donc matériel, puiſqu'il a créé la matiere. Celle-ci eſt néceſſairement bornée, & Dieu eſt infini ; il eſt mieux d'avoir la puiſſance de créer des corps, que d'être un corps : c'eſt parce qu'il eſt Eſprit, qu'il opere par le ſeul vouloir.

§. XI.

Des perfections morales de Dieu.

NOTRE Philoſophe avoue que Dieu, en créant des êtres moraux, a créé avec eux leurs relations ; qu'il ne les contredit point, parce qu'il ne ſauroit être en contradiction avec lui-même ; qu'il ſuit les relations morales dans ce ſens, qu'il en eſt l'Auteur, & que ſon acte qui les a fait exiſter eſt permanent (*a*). Cette volonté de maintenir les relations morales, & l'impoſſibilité de les contredire, ſont ce que nous nommons en Dieu *ſageſſe*, *bonté*, *juſtice*, *ſainteté*. Il ne s'enſuit point que Dieu ſoit un être ſuſceptible de *moralité* ; elle eſt pour nous, & non pour Dieu qui en eſt l'Auteur.

(*a*) De la Nat. *ibid.* c. 50.

Il eſt faux que les relations morales n'aient lieu qu'entre les créatures ; il y a une relation eſſentielle & ineffaçable entre Dieu & nous, puiſqu'il eſt créateur, pere, bienfaiteur, légiſlateur, juge & rémunérateur de tous les hommes. Dieu ne peut violer cette relation, non plus que leur permettre de violer celles qu'il a établies entr'eux. Elle eſt *morale*, dans ce ſens qu'il en réſulte pour nous des devoirs moraux, & une certitude entiere que Dieu, toujours d'accord avec lui-même, ne nous en diſpenſera jamais.

1°. De là, nous concluons que Dieu eſt infiniment *bon*, qu'il eſt la *bonté* par eſſence. » Dieu nous comble de biens, » dit notre Auteur ; nous ſommes envi- » ronnés & pénétrés de ſes dons ; il a » multiplié ſous nos pas les ſources du » bonheur (*a*) «. Cependant il ne veut pas accorder à Dieu la bonté, parce que c'eſt une qualité humaine, foible, bornée & variable, qui prend ſon origine dans la ſenſibilité. Elle eſt telle dans l'homme, ſans doute ; mais elle n'a pas ces défauts en Dieu.

(*a*) De la Nat. c. 66.

Je ne puis, dit-il, concevoir la bonté que comme elle eſt dans l'homme; ſi Dieu n'eſt pas bon dans le même ſens que nous, il n'eſt bon dans aucun ſens (*a*). Il eſt bon dans le même ſens, puiſqu'il nous fait du bien; mais non avec les mêmes imperfections: ſi cette conduite de Dieu n'eſt pas *bonté* de ſa part, comment faut-il la nommer?

Bon gré, malgré lui, l'Auteur fait notre apologie. » L'impoſſibilité où nous » ſommes, dit-il, d'embraſſer l'infinité » de Dieu, ne doit pas nous empêcher » de faire tous nos efforts pour avoir de » cet Etre ſuprême des penſées qui, ſi » elles ne ſont pas dignes de lui, ne » ſoient pas au moins indignes des lu- » mieres qu'il nous a données (*b*) «. De même, l'impoſſibilité de forger des termes propres à caractériſer les perfections divines, ne doit pas nous empêcher de les déſigner par le nom des qualités humaines.

Il montre très-bien que les regles ſelon leſquelles nous jugeons de la bonté

(*a*) De la Nat. c. 66. Queſt. ſur l'Encyclop. art. *Infini.*

(*b*) *Ibid.* c. 66.

humaine, ne ſont pas applicables à la bonté divine. 1°. La bonté humaine doit empêcher le mal d'autrui *tant qu'elle le peut :* Dieu pourroit empêcher tout le mal qui arrive aux créatures, & il ne le fait pas. 2°. L'homme doit faire tout le bien qu'il peut : Dieu ne fait pas tout le bien qu'il pourroit faire. 3°. Nous devons faire du bien au plus grand nombre des créatures poſſible : Dieu pouvoit augmenter le nombre des êtres capables de recevoir ſes dons, & il l'a borné. 4°. On doit faire le bien le plutôt que l'on peut ; Dieu pouvoit créer le monde dix mille ans plutôt, & il ne l'a pas voulu. 5°. L'homme vraiment bon ne venge pas les injures : Dieu punit les pécheurs en ce monde ou en l'autre. 6°. La bonté humaine devient ſouvent juſtice : Dieu ne doit rien par juſtice à perſonne. En quel ſens donc, reprend-il, peut-on attribuer à Dieu une bonté, & ſur-tout une bonté infinie ?

Réponſe. C'eſt juſtement parce que la bonté en Dieu eſt jointe à une puiſſance infinie, que nous ne pouvons lui appliquer les mêmes regles qu'à la bonté humaine. Il eſt abſurde que Dieu faſſe *tout le bien qu'il peut*, puiſqu'il en peut faire

à l'infini, augmenter à l'infini le nombre des créatures ſuſceptibles de ſes bienfaits, &c. Il s'enſuit que la bonté divine eſt d'un ordre ſupérieur à celle des créatures, ou, pour parler comme notre Auteur, que Dieu eſt *plus que bon*. La meſure du bien répandu dans le monde n'eſt point ce qui démontre l'infinie bonté de Dieu, puiſque cette meſure eſt bornée: l'infini ſe tire évidemment de la notion d'*être néceſſaire* ou exiſtant par lui-même.

Avec de pareils ſophiſmes, un Philoſophe ſe flatte-t-il d'arracher de nos cœurs l'inſtinct qui nous fait appeller le Seigneur le *Bon Dieu*, ou d'étouffer en nous le ſentiment de ſes bienfaits?

§. XII.

2°. L'Auteur raiſonne de même ſur la *ſainteté* de Dieu: le ſeul moyen que nous ayons, dit-il, de démontrer que Dieu eſt bon & ſaint, c'eſt de faire voir que ſa conduite eſt conforme aux regles de la bonté & de la ſainteté humaines (*a*).

(*a*) De la Nat. &c. part. c. 72. Le Bon Sens, §. 64, 88, 69, 92.

Abſurdité. Celles-ci ne ſont pas jointes à une puiſſance infinie : ſi Dieu étoit aſſujetti aux mêmes regles, il ſeroit forcé de faire l'impoſſible. Mais il eſt faux que nous n'ayons point d'autre moyen. Ces deux perfections de Dieu ſont démontrées par le principe, par la notion d'être néceſſaire ; elles le ſont par les conſéquences ou par leurs effets, puiſque l'Auteur avoue que Dieu nous fait du bien, & qu'il ne peut s'écarter des relations morales. Elles le ſont enfin, parce que Dieu eſt incapable des paſſions & des défauts qui ſont obſtacle à la bonté & à la ſainteté dans l'homme : celui-ci eſt ſouvent injuſte & méchant, parce qu'il a intérêt de l'être, parce qu'il eſt foible & borné ; Dieu n'eſt ni l'un ni l'autre.

Si l'on dit que nous n'attachons aucun ſens à ces deux mots, *bonté* & *ſainteté* de Dieu, on ſe trompe ; Dieu fait du bien à toutes les créatures, quoiqu'il puiſſe leur en faire plus ou moins ; par ſes loix, par ſes promeſſes & ſes menaces, il témoigne qu'il aime la vertu, & qu'il hait le vice : donc il eſt bon & ſaint. C'eſt la réponſe de Bayle. La maxime de notre Cenſeur, que Dieu

penſe, qu'une vauvaiſe eſt digne de punition, &c. Si ces expreſſions, empruntées de la légiſlation & de la juſtice humaine, n'ont pas toute la juſteſſe & l'énergie néceſſaire, Dieu n'exige de nous ni des idées plus ſublimes, ni un langage plus épuré. Ces idées nous détournent du crime & nous portent à la vertu; voilà l'eſſentiel.

§. XIII.

Dieu, légiſlateur ſuprême & ſouverain maître de toutes choſes, ne peut être aſſujetti à toutes les regles de juſtice qu'il a établies pour les hommes, & qu'il a fondées ſur la nature humaine telle qu'elle eſt. La juſtice des hommes conſiſte à rendre à chacun ce qui lui eſt dû: la juſtice de Dieu eſt de demander compte à chacun de ce qu'il lui a donné.

Notre Critique même a remarqué cette différence. » Dieu défend, par » une loi expreſſe, de punir les enfans » du crime de leurs peres; Dieu pour- » tant ayant droit ſur la vie des enfans, » peut leur enlever ſans injuſtice, à » l'occaſion des crimes commis par

» leurs peres, des jours qu'il leur au-
» roit conſervés, ſi leurs peres ne s'é-
» toient pas rendus coupables «.

Les raiſons de cette différence ſont ſenſibles.

» Un Magiſtrat qui, pour aggraver
» la punition du pere, punit ſes en-
» fans avec lui, s'arroge une autorité
» qui ne lui appartient pas; au lieu
» que Dieu eſt maître abſolu de la
» vie de l'enfant comme de celle du
» pere. Un Magiſtrat ne peut dédom-
» mager ces enfans de la perte de
» leurs jours; Dieu peut le faire abon-
» damment dans la vie à venir. Le
» premier ne ſait pas s'il ne prive point
» la ſociété de membres utiles, qui
» auroient par leurs ſervices réparé les
» crimes de leur pere; Dieu prévoit
» avec certitude quel auroit été le ca-
» ractere des enfans qu'il enveloppe
» dans une cataſtrophe nationale. S'il
» prévoit leur méchanceté, il ſignale,
» en les fauchant, ſa bonté pour la
» ſociété dont ils ſont membres. S'il
» prévoit qu'ils auroient été gens de
» bien, il punit cette même ſociété
» d'avoir contribué, par des mauvais
» exemples, aux crimes dont il tire une

» vengeance ſi ſévere (*a*) «. Il eſt clair que dans aucun de ces cas la mort des enfans n'eſt une *punition* pour eux.

Concluerons-nous avec notre Philoſophe, que Dieu n'eſt pas juſte (*b*) ? Tout au contraire : il ſuit les loix de la juſtice telle qu'elle appartient au Légiſlateur ſuprême, doué d'une prévoyance & d'une puiſſance que les hommes n'ont point, d'une juſtice dont cette vie n'eſt point le terme, mais qui s'exerce principalement dans l'autre.

Dieu ne peut donc mentir, ſe contredire, nous tromper, punir un innocent, laiſſer un coupable impuni pour toujours, priver pour jamais la vertu de ſa récompenſe ; il eſt la vérité même, fidele à ſes promeſſes, juſte dans ſes vengeances, ſaint & irrépréhenſible dans ſa conduite, les méchans doivent le craindre, les bons eſpérer en lui & l'aimer. Quand nous dirions avec notre Cenſeur, que Dieu eſt plus que juſte, il n'en réſulteroit rien.

» Dieu eſt bon, dit Saint-Auguſtin,

(*a*) De la Nat. 5e. part. c. 68.

(*b*) V. encore de l'Homme, par Helvet, tome II, ſect. 9, c. 15, p. 517, &c.

» Dieu eſt juſte ; parce qu'il eſt juſte ,
» il ne peut damner une ame ſans qu'elle
» le mérite : parce qu'il eſt bon , il peut
« la ſauver ſans mérite , & alors il ne
» fait tort à perſonne (*a*) «.

Pourrions-nous paſſer ſous ſilence la miſéricorde divine , le plus touchant & le plus conſolant des attributs de Dieu , duquel les Livres ſaints ne ceſſent de nous parler ? Il dit lui-même qu'il fait juſtice juſqu'à la troiſieme & à la quatrieme génération , & qu'il fait miſéricorde juſqu'à la millieme , ou plutôt ſans bornes & ſans meſure , *in millia* (*b*).
» Le Seigneur , dit le Roi Prophete ,
» eſt bon , patient , compatiſſant , porté
» à la clémence ; ſa colere eſt paſſagere ,
» ſes menaces ſont promptement ſui-
» vies de ſes bienfaits.... Comme un
» pere a pitié de ſes enfans , le Seigneur
» a eu pitié de nous , parce qu'il con-
» noît le limon dont il nous a for-
» més , &c (*b*) «. Continuellement David répete : Louez le Seigneur , parce que ſa miſéricorde eſt éternelle.

(*a*) Contrà Julian. l. 3 , c. 18 , n. 35. Contrà duas Epiſt. Pelag. l. 4 , c. 6 , n. 16.
(*b*) Exode , c. 20.
(*c*) Pſeaume 103.

Un autre Philoſophe appelle impies, ſots, fanatiques, fous, énergumenes, ceux qui diſent que ce n'eſt point à nous de juger de ce qui eſt raiſonnable & juſte dans le grand Etre, que ſa raiſon n'eſt pas comme notre raiſon, que ſa juſtice n'eſt pas comme notre juſtice (*a*). Ces épithetes obligeantes ne nous effrayent point; l'Auteur que nous réfutons les partage avec nous.

§. XIV.

4°. Il raiſonne de la *ſageſſe* divine comme des autres perfections. Après avoir dit que ſi Dieu ſuit quelques *loix*, c'eſt ce que l'on appelle la ſageſſe divine (*b*); il décide que Dieu ne peut agir pour une fin ni par des moyens; que les prétendues marques de ſageſſe que nous croyons appercevoir dans la conſtitution de l'univers, ſont des illuſions (*c*).

On ne peut, dit-il, aſſigner à Dieu une fin digne de lui. Les uns diſent que

(*a*) Queſt. ſur l'Encycl. *Impies.*
(*b*) De la Nat. c. 17.
(*c*) *Ibid.* c. 70. Expoſ. du Syſt. de Spinoſa, p. 79. Le Bon Sens, §. 1.

Dieu agit pour ſa gloire ; ils en font un être orgueilleux : les autres prétendent qu'il veut exercer ſa bonté ; ils en font un être foible : les deſſeins de Dieu ſont trompés, puiſqu'il y a des malheureux. Ceux-ci ſoutiennent que Dieu agit pour déployer tous ſes attributs : nouvel embarras ; ils mettent ces attributs aux priſes les uns avec les autres, & ne peuvent les concilier. Ceux-là diſent que Dieu agit pour agir, pour ne pas demeurer dans l'inaction : ils craignent que Dieu ne s'ennuye : ce ſont les plus ridicules. Cependant, quoique Dieu n'agiſſe point pour une fin, il n'agit point non plus au haſard.

Réponſe. Entre agir à deſſein, & agir ſans deſſein, il n'y a pas de milieu : nous avons démontré que ſi Dieu n'agit point pour une fin, il agit au haſard.

L'argument de l'Auteur n'eſt fondé que ſur une comparaiſon fauſſe entre Dieu & l'homme. Celui-ci étant un être indigent & borné, lorſqu'il agit pour une fin, c'eſt par beſoin ; & lorſqu'il agit pour ſa propre gloire, c'eſt par orgueil. Veut-il montrer de la bonté ? il doit faire autant de bien qu'il lui eſt poſſible. S'il veut faire éclater pluſieurs

vertus,

vertus, il doit en concilier ſi bien les effets, que perſonne n'y puiſſe trouver à reprendre. Lorſqu'il agit ſimplement pour agir, c'eſt pour éviter l'ennui de l'inaction.

Mais en eſt-il de même de Dieu ? Peut-on conclure de l'un à l'autre ? Dieu étant l'Etre infini & parfait, n'agit point pour une fin par beſoin, mais par la perfection de ſa nature, parce qu'il eſt indigne de lui d'agir ſans deſſein, comme s'il étoit privé d'intelligence. Il agit pour ſa gloire, non parce qu'il eſt orgueilleux, mais parce qu'il ne peut avoir une fin plus digne de lui, ni diſtinguée de lui-même. Il agit pour exercer ſa bonté, non autant qu'il le peut, puiſqu'il le peut à l'infini, mais autant qu'il convient à ſes deſſeins, & aux êtres bornés qu'il a faits. Il agit pour exercer ſes divers attributs, non d'une maniere qui nous mette toujours à portée de les concilier, cela paſſe ſouvent nos foibles lumieres, mais de la maniere qui convient au ſouverain Maître de toutes choſes. Dieu n'agit point ſimplement pour agir ; cette façon de parler eſt indécente à l'égard de l'Etre Créateur, qui opere par le ſeul vouloir.

Dieu, dit le ſage & pieux Fénélon, doit un amour infini à ſon infinie perfection ; s'il agiſſoit pour une autre fin que pour lui-même, il auroit un motif moins parfait que les ames pieuſes qui agiſſent pour l'amour de lui. Il ſe doit donc tout ce qu'il fait : telle eſt ſa grandeur, qu'il ne peut agir que pour lui ſeul. Tout vient de lui, il faut que tout retourne à lui ; autrement l'ordre ſeroit violé (*a*).

Notre Philoſophe juge comme les Epicuriens, que les yeux ne ſont pas faits pour voir, les pieds pour marcher, l'entendement pour raiſonner, parce que ſouvent ces facultés ſont perclues : nous avons répondu à cette ineptie. Dieu, dit-il encore, n'a pas beſoin de moyens, il peut tout par lui-même. Cependant il a décidé ailleurs que Dieu avoit beſoin d'organes pour penſer. Dieu pouvoit ſans doute nous faire voir ſans yeux, entendre ſans oreilles, marcher ſans pieds, &c. il ne l'a pas voulu. En vertu du plan qu'il a ſuivi, les organes ſont des moyens néceſſaires pour ces différentes opérations ; *néceſſaires* pour nous, libres & arbitraires pour lui. Ces orga-

(*a*) Lettres ſur la Métaphyſ. p. 41.

nes n'en ſont pas moins conſtruits avec un art admirable, & relatif aux effets qu'ils produiſent. Si Dieu ne les avoit pas deſtinés à cet effet, ils le produiroient par haſard.

Un autre Philoſophe prétend que l'on doit attribuer à Dieu la ſageſſe, mais non la juſtice & la bonté (*a*). Pourquoi non? Les objections que l'on fait contre l'une de ces perfections peuvent être tournées contre l'autre, l'ordre de l'univers n'eſt pas plus difficile à concilier avec l'une qu'avec l'autre.

§. XV.

Les prétentions bizarres de nos adverſaires nous donnent lieu de faire deux obſervations importantes.

1°. Ils ont fait un crime aux Peres de l'Egliſe, aux Théologiens, aux Apologiſtes de la Religion, d'avoir mêlé la métaphyſique aux dogmes révélés, d'avoir emprunté ſon langage pour les expliquer (*b*). Si c'eſt un ſujet de blâme,

(*a*) Bolingbr. Œuv. poſt. tome V & ailleurs.

(*b*) Dial. ſur l'Ame, p. 96. De la Félicité publ. tome I, c. 3, p. 179.

il doit retomber ſur les incrédules qui, de tout temps, ſe ſont ſervis de cette ſcience trompeuſe pour combattre les vérités de la religion. S'il n'y avoit jamais eu de mécréans, ces vérités reſpectables auroient toujours été énoncées dans le langage ſimple & populaire des Livres ſaints, ſeul convenable pour inſtruire tous les hommes. Mais la néceſſité de les défendre contre des attaques redoublées, a forcé les Théologiens de recourir aux armes dont ſe ſervoient leurs ennemis, & d'apprendre à les manier. Ce combat durera toujours, parce que l'eſprit pointilleux des Philoſophes ſera toujours le même. Il ſera donc toujours néceſſaire de leur réſiſter; & ſi l'on n'a pas la connoiſſance des routes tortueuſes dans leſquelles ils aiment à marcher, l'on s'expoſe à leur donner un avantage dont ils ſauroient très-bien profiter. Quand on leur démontre que leur métaphyſique eſt fauſſe, que nos dogmes ſont à l'abri de leurs ſophiſmes; ils nous reprochent notre victoire, ils nous blâment de ſuivre une méthode que leur entêtement rend indiſpenſable. D'un côté, ils voudroient que les dogmes religieux fuſſent énoncés dans le

langage populaire ; de l'autre, ils s'efforcent de démontrer que ce langage ne s'accorde point avec la ſaine métaphyſique : quelles que ſoient leurs plaintes, ils ne cherchent qu'à tromper.

2°. L'homme ſeroit bien à plaindre, ſi Dieu ne lui avoit point donné d'autre guide que cette foible lueur de raiſon, dont les Philoſophes affectent de ſe prévaloir, & dont ils ne ceſſent d'abuſer. En ſuivant leur méthode, on ne peut être aſſuré de rien. L'un détruit ce que l'autre établit ; ce qui paroiſſoit démontré aux anciens, eſt renverſé par les modernes ; ceux-ci, à leur tour, ſeront réfutés par leurs ſucceſſeurs. Leur prétendue ſagacité s'enveloppe dans ſes propres filets ; à force de ſubtiliſer, toute vérité leur échappe ; ils n'ont pas encore pu s'accorder à croire un Dieu, & on vient nous vanter une *religion naturelle* formée par les ſeules lumieres de la raiſon.

Heureuſement Dieu a fondé la religion ſur une meilleure baſe ; il l'a gravée dans le cœur de l'homme, il lui a donné des preuves de ſentiment, il l'a incorporée à l'humanité. Sans avoir beſoin d'un grand appareil de ſcience,

l'homme ſent, comme par inſtinct, qu'il y a un Dieu créateur & conſervateur de toutes choſes ; il eſt porté par un penchant invincible à le nommer ſon pere, ſon bienfaiteur, ſon juge, ſon rémunérateur, à lui attribuer l'éternité, la puiſſance, la bonté, la ſageſſe, la juſtice. Les viſions philoſophiques, anciennes & modernes, viennent échouer contre ce témoignage de la nature & de la conſcience : l'humanité ſera toujours ce qu'elle eſt ; les ſentimens imprimés à notre premier pere par la main du Créateur, paſſeront au dernier de ſes deſcendans.

ARTICLE III.

De la Providence de Dieu.

§. I.

SELON la croyance de nos premiers peres, qui eſt celle du genre humain, non ſeulement Dieu a fait toutes choſes, mais il les gouverne par ſa Providence; il préſide à tous les événemens. Ce qu'il y a de plus remarquable dans

les Ecrivains ſacrés, eſt leur attention continuelle à faire enviſager tout ce qui arrive, comme un effet des décrets de la ſageſſe divine (*a*).

Dès qu'il eſt démontré que Dieu eſt créateur du monde, il y auroit de l'inconſéquence à ne pas juger qu'il le gouverne. Sa majeſté ſuprême ne s'eſt pas dégradée en lui donnant l'être; il n'eſt pas plus indigne d'elle de le conſerver. Il n'a fallu qu'un acte de ſa volonté pour tirer toutes choſes du néant; elle n'a pas beſoin d'un plus grand effort pour les maintenir dans l'ordre qu'elle a établi. Les Epicuriens qui nioient la Providence, nioient auſſi la création; ils ſentoient l'enchaînement de ces deux dogmes.

1°. Les mêmes raiſons qui prouvent la néceſſité d'une premiere cauſe, prouvent auſſi que ſon action eſt permanente. Autant le haſard eſt incapable de produire l'univers, autant il l'eſt de le conſerver: une intelligence n'eſt pas moins néceſſaire pour entretenir le jeu de la

(*a*) Le dogme de la Providence eſt une ancienne tradition. Plut. de Iſide. Epicure eſt le premier qui l'ait combattue. Mém. des Inſcrip. tome LVI, p. 11.

machine, qu'elle l'a été pour lui donner le premier branle.

Excepté Dieu ſeul, tous les êtres ſont contingens, ils n'ont pu commencer d'exiſter que par un acte de ſa volonté libre; c'eſt donc auſſi en vertu de cette même volonté qu'ils perſéverent. Il n'y a aucune connexion néceſſaire entre leur exiſtence paſſée, leur exiſtence préſente, & leur exiſtence future; ce qui eſt contingent par ſa nature, l'eſt dans tous les temps; il dépend toujours du même pouvoir qui l'a fait exiſter. Dieu conſerve donc avec une pleine liberté les êtres qu'il a tirés du néant; cette conſervation eſt une partie de l'action de ſa Providence.

2°. L'ordre de l'univers, ou la connexion entre les cauſes phyſiques & leurs effets, n'eſt pas plus néceſſaire que leur exiſtence même; cet ordre n'eſt point fondé ſur l'eſſence des choſes: nous l'avons démontré. Quand le cours de la nature ſeroit changé ou interrompu, il n'en réſulteroit aucune contradiction. L'expérience ſeule nous inſtruit des phénomenes tels qu'il ſont. Puiſqu'ils ſont conſtans & uniformes, quoique contingens, il eſt évident que Dieu,

qui a établi cet ordre par une volonté libre, le conſerve de même, ſans y être aſtreint par aucune néceſſité.

Le mouvement circulaire des corps céleſtes s'exécute en vertu de deux forces contraires que Dieu leur a imprimées; l'une *centrifuge*, qui vient d'une impulſion; l'autre *centripete*, effet de la gravitation ou de l'attraction. Ce mouvement ne peut durer qu'autant que ces deux forces demeurent en équilibre; ſi l'une des deux venoit à s'affoiblir, l'autre prévaudroit & dérangeroit tout le ſyſtême. Cet équilibre peut-il durer ſans une action continuelle du premier moteur? La gravitation eſt plus forte dans les corps à meſure qu'ils approchent du centre. Puiſque les globes céleſtes décrivent une ellipſe, leur gravitation devroit augmenter lorſqu'ils ſont plus près du ſoleil, & l'emporter ſur la force de projection. Cependant le mouvement elliptique des planetes & des cometes autour du ſoleil, perſévere depuis ſix mille ans; donc c'eſt en vertu d'une volonté permanente & d'une action continuelle de Dieu.

§. II.

Comment méconnoître cette même action dans la génération réguliere des êtres vivans, dans la variété & la perpétuité des eſpeces, dans l'uniformité des individus de la même eſpece ? Quelque ſyſtême que l'on embraſſe ſur la maniere dont ſe fait cette reproduction, c'eſt un prodige continuel. Depuis ſix mille ans, point d'interruption dans l'ordre que Dieu y a mis. Cette parole toute-puiſſante, *croiſſez*, *multipliez*, *peuplez la terre*, opere le même effet qu'au moment où elle fut prononcée. La vertu productive accordée aux êtres vivans, n'a point diminué, ne s'eſt point écartée du modele que Dieu lui a tracé. Les tentatives que la curioſité humaine a faites pour changer les eſpeces par le mêlange, n'ont eu aucun ſuccès. Soit que l'on ſuppoſe que tous les germes ont été créés, animés & renfermés dans le premier individu de chaque eſpece ; ſoit que l'on penſe que Dieu crée ſucceſſivement ces germes & les anime au beſoin ; la merveille n'eſt pas moins réelle, l'action de la Providence n'eſt

pas moins ſenſible dans cette ſucceſſion (*a*).

Dans l'eſpece humaine, quoique formée ſur le même modele, il ſe trouve néanmoins, entre les divers individus, une différence aſſez ſenſible pour les diſtinguer ſûrement l'un de l'autre. Tous les viſages ſont jettés dans le même moule, & il n'y a pas deux phyſionomies parfaitement ſemblables. D'où vient cette diverſité frappante dans l'uniformité même ? Les Philoſophes répondent qu'il n'y a pas deux atomes de matiere entiérement ſemblables, que leur combinaiſon ne peut par conſéquent produire deux réſultats identiques. Cela eſt très-bon pour expliquer la diverſité : mais comment des atomes, eſſentiellement hétérogenes & diſſemblables, peuvent-ils s'arranger tous ſur un même modele, former dans toute l'eſpece un viſage compoſé des mêmes parties, placées dans le même ordre, évidemment deſtinées à produire le même effet ? S'il y a une loi qui les y force, d'où vient-elle ? S'il n'y en a point, c'eſt un effet ſans cauſe. Sans la diverſité ſen-

(*a*) S. Aug. de Civ. Dei, l. XXII, c. 24.

ſible des viſages, à quelles mépriſes ne ſeroit-on pas expoſé dans la ſociété ? Cette différence eſt bien moins frappante dans les animaux.

3°. Les athées reconnoiſſent malgré eux la néceſſité d'une Providence, lorſqu'ils diſent que nous ne ſavons pas ſi l'univers a toujours été & ſera toujours rigoureuſement le même (*a*). En effet, ſi ſa conduite étoit abandonnée au haſard, il ſeroit impoſſible qu'il eût déja duré ſix mille ans, & nous ne ſerions pas certains s'il durera encore quelques inſtans. Rien ne pourroit être conſtant dans la marche d'une machine, dont les élémens ſont dans un combat continuel.

Cette Providence divine a montré une ſageſſe ſupérieure, en attachant le ſoin de notre conſervation, de la propagation de l'eſpece, des liens de ſociété, non à la raiſon, mais à un inſtinct plus puiſſant qu'elle, & qui prévient la réflexion. Que deviendroit le genre humain, s'il falloit que les actions les plus néceſſaires à la vie fuſſent un effet du raiſonnement ? Bayle & David Hume

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 6, p. 87.

reconnoiſſent dans ce phénomene *la prudence de la nature* (*a*) ; mais ces mots ne ſignifient rien, s'ils ne déſignent pas la ſageſſe toujours agiſſante du Créateur.

4°. Les miracles, dont nous prouverons ailleurs la réalité, atteſtent d'une maniere éclatante que Dieu conſerve très-librement l'ordre phyſique de l'univers, & qu'il y déroge quand il lui plaît.

§. III.

5°. La Providence eſt encore plus néceſſaire pour conſerver l'ordre moral. Pour conduire les eſprits doués d'activité, d'intelligence & de liberté, il faut, non des loix phyſiques qui les entraînent ſans leur participation & à leur inſu, mais des loix morales & des motifs. Dieu, qui connoît ſes divers ouvrages, les dirige chacun ſelon ſa nature, parce qu'il ne ſe contredit jamais.

Quand on réfléchit ſur le cours des

(*a*) Bayle, Nouv. Lettre Crit. 16e. Lettre, §. 2. Comment. Philoſ. 2e. part. c. 10. Hume, tome II, 5e. Eſſai, p. 122. De l'homme, par J. P. Marat. tome I, l. II, p. 155.

choſes humaines, il eſt impoſſible de n'y pas voir la main de la Providence. Des événemens très-importans arrivent ſouvent par de foibles moyens, malgré de grands obſtacles; des entrepriſes les mieux conduites, ont un ſuccès tout oppoſé à l'intention des acteurs; les eſprits & les cœurs ſe trouvent changés au moment que l'on s'y attendoit le moins, &c. Les Epicuriens attribuoient ces révolutions à une puiſſance inconnue : » Tant il eſt vrai, dit leur Poëte, » qu'une certaine force cachée ſe plaît » à renverſer les choſes humaines, à » fouler aux pieds les grandeurs & les » dignités, & s'en fait un jouet (*a*) « ! Quelle eſt cette *force cachée*, ſinon la Providence ?

Perſonne ne peut démontrer que demain tous les hommes ne ſeront pas des fourbes ſans foi, ſans honneur, ſans probité ; il n'y a point là d'impoſſibilité phyſique : ce qui arrive à l'un peut arriver à tous. Selon les matérialiſtes, » l'homme le plus vertueux peut, par » la combinaiſon bizarre de circonſtances inopinées, devenir en un inſtant

(*a*) Lucrece, l. V, ℣. 1232.

» l'homme le plus criminel (*a*) «. Nous ne ſavons pas ſi dans quelques momens, au lieu de converſer avec des hommes, nous n'aurons pas à traiter avec des monſtres.

Il y a un Dieu ; raſſurons-nous. Il eſt l'Auteur des loix morales auſſi bien que des loix phyſiques ; il veille à leur exécution ; il a imprimé à tous les hommes l'amour de la vérité & de la vertu ; il les a deſtinés à vivre en ſociété ; il ne permettra pas qu'elle devienne impoſſible.

Dire qu'il y a une Providence dans l'ordre moral, c'eſt affirmer que Dieu connoît nos actions, qu'il y a égard, qu'il y coopere, qu'il nous impoſe & nous intime des devoirs, qu'il nous y aſtreint par des peines & des récompenſes. Sur cette baſe ſont fondées la religion & la morale.

6°. Le dogme de la Providence eſt la foi du genre humain ; le culte rendu à la Divinité, dans tous les temps & dans tous les lieux, atteſte la confiance de tous les hommes au pouvoir & aux ſoins

(*a*) Syſt. de la Nat. tome I, p. 254. De l'Eſprit, 2. diſc. c. 2, p. 92.

du Créateur. Un inſtinct naturel nous fait lever les yeux au ciel dans nos beſoins & dans nos peines ; les inſenſés mêmes, par leurs blaſphêmes contre la Providence, démontrent qu'ils y croient : voilà ce que Tertullien appelle le témoignage d'une ame naturellement chrétienne.

Un Dieu ſans providence, ſans affection & ſans bienveillance, n'eſt plus un Dieu ; ſon exiſtence nous ſeroit indifférente : à quel titre lui rendrions-nous des hommages (*a*) ? La Providence eſt la conſolation des gens de bien, la terreur des méchans, le premier lien de la ſociété, le fondement de la vertu ; elle ne peut être méconnue que par un mauvais cœur.

§. IV.

Premiere Objection. Il eſt impoſſible de comprendre comment Dieu connoît nos penſées.

Réponſe. Soit. Cette vérité eſt démontrée par l'infinité de l'intelligence divine, & par le témoignage de notre conſcience : nous avons prouvé que les

(*a*) Cic. de Nat. Deor. l. I, n. 3, 115.

ſenſations ſont un langage naturel par lequel Dieu parle continuellement à notre ame ; qu'importe que nous le comprenions ou non ?

Nous ne concevons pas comment l'image d'un objet peinte ſur la rétine de l'œil, peut pénétrer juſqu'au cerveau par les ſinuoſités du nerf optique, comment il peut en réſulter dans notre ame une idée de l'objet ; mais nous le ſentons, l'incompréhenſibilité du fait n'en détruit point la réalité. » Celui, dit le » Prophete, qui nous a donné des oreilles, n'eſt-il pas capable d'entendre ? » L'ouvrier qui a fait l'œil n'a-t-il pas » la puiſſance de voir (*a*) « ?

Dieu a fait plus ; il nous a donné le pouvoir de faire connoître nos ſentimens & nos penſées à des eſprits bornés comme nous. Le commerce des eſprits, ſoit entre les hommes, ſoit entre Dieu & nous, eſt un myſtere ſi l'on veut, mais il n'eſt pas moins certain par l'expérience. Pour peu que nous rentrions en nous-mêmes, nous ſentons que Dieu parle à notre ame, qu'il nous donne des idées & des volontés que nous n'aurions

(*a*) Pſeaume 93, ℣. 9.

pas ſans lui. La voix importune de la conſcience alarme le méchant, lui reproche ſes noirs projets & ſes deſirs injuſtes : il ſent malgré lui un témoin & un juge inviſible dont il ne peut tromper les regards.

La perfection infinie de Dieu, dit le ſage Fénélon, le met en état de faire toutes choſes en nous, & d'être plus près de nous que nous-mêmes. Celui qui fait que nos yeux voyent, que nos oreilles entendent, que notre eſprit connoît, que notre volonté aime, peut-il ne pas être attentif à tout ce qu'il opere au dedans de nous ? Cette attention ne coûte rien à une intelligence & à une bonté infinie ; en elle tout eſt action & tout eſt repos (*a*).

§. V.

Deuxieme Objection. Il n'eſt pas poſſible à Dieu de prévoir les choſes futures ; ce qui n'eſt point ne peut être prévu ni prédit (*b*).

Réponſe. Rien n'eſt futur à l'égard

(*a*) Lettres ſur la Métaph. & la Relig. c. 1, p. 68.

(*b*) Dict. Philoſ. *Catéch. Chinois.*

de Dieu ; par ſon éternité indiviſible, il eſt également préſent à tous les temps ; leur ſucceſſion & leur diviſion n'a lieu que pour nous, dont l'exiſtence eſt bornée & paſſagere : Dieu voit tout d'un coup d'œil, l'avenir comme le préſent & le paſſé. L'avenir *n'eſt point* encore pour nous, mais il eſt pour Dieu, dont l'éternité correſpond à tous les temps. » Dieu, dit Saint Auguſtin, » voit changer les choſes temporelles » ſans changer lui-même ; du même » coup d'œil il connoît le futur & le » paſſé, les vœux qui lui ſeront adreſſés » comme ceux qu'il exauce actuelle- » ment (*a*) «. Nous prévoyons les phénomenes phyſiques dans leurs cauſes, quoiqu'ils n'exiſtent pas encore ; nous conjecturons les actions futures des hommes par leur caractere & par les circonſtances ; un eſprit éternel & infini ſait avec certitude ce que nous pouvons ſeulement conjecturer.

La certitude de cette ſcience divine ne donne aucune atteinte à la liberté de l'homme, parce que Dieu voit les choſes telles qu'elles ſont & telles qu'el-

(*a*) S. Aug. Cité de Dieu, l. X, c. 12.

les ſeront, les actions libres avec toute leur liberté, ſans les changer, & ſans influer par-là ſur la volonté qui les produira ; de même que ſa connoiſſance préſente ne détruit point la liberté des actions préſentes ou paſſées, celle des futurs ne touche point à la liberté des actions futures (*b*).

On dit : Si Dieu a prévu que je pécherai demain, cette prévoyance étant infaillible, il s'enſuit néceſſairement que je pécherai en effet ; dans cette ſuppoſition, mon péché ſera néceſſaire & non libre.

On ne fait pas attention que *néceſſairement* n'exprime qu'une néceſſité de conſéquence ou de ſuppoſition, qui, loin de détruire la liberté, en ſuppoſe l'exercice. Dieu prévoit mon péché tel qu'il ſera ; il prévoit donc que je pécherai librement : donc par néceſſité de conſéquence, mon péché ſera libre & non néceſſaire. Parce que Dieu ſait infailliblement ce que je fais au moment préſent, il ne s'enſuit pas que je le faſſe néceſſairement ; le changement du préſent au futur ne met aucune dif-

(*a*) S. Aug. Cité de Dieu, l. V, c. 9.

férence dans la connoiſſance divine, ni dans l'action qui en eſt l'objet.

Dieu, ajoute-t-on, voit nos actions préſentes, parce qu'elles ſont déterminées dans leur cauſe; voilà pourquoi cette connoiſſance ne nuit point à la liberté : mais ſi les actions futures ſont déja déterminées dans leur cauſe, elles ne ſeront plus libres.

Fauſſe raiſon. Dieu avoit prévu la détermination de la cauſe avant qu'elle fût; cette détermination eſt donc l'objet & non la cauſe de la connoiſſance divine : que l'objet ſoit préſent, paſſé ou futur, cela eſt égal par rapport à Dieu.

Il n'y a, dit un Philoſophe, entre la ſcience de Dieu & celle des Aſtronomes, point de différence que du plus au moins : ſi le cours des aſtres étoit régulier, les obſervations & les calculs toujours juſtes, on pourroit prédire ſûrement toutes les éclipſes & les conjonctions des planetes qui arriveront d'ici à la fin du monde. Mais on ne pourroit en prédire aucune, ſi le ſoleil & la lune pouvoient, comme la volonté humaine, ſe détourner de leur cours ſans cauſe & ſans regle. Il n'eſt

point de la grandeur de Dieu de prévoir des choſes qu'il a faites lui-même de nature à ne pouvoir être prévues (*a*).

Réponſe. La ſcience de Dieu & celle des Aſtronomes different, non du plus au moins, mais eſſentiellement. A l'égard de Dieu, rien n'eſt futur ni ſucceſſif; il voit tout d'un coup d'œil, ſans ſe tromper jamais : il n'en eſt pas de même des Aſtronomes. Il eſt faux que les actions libres ſoient de nature à ne pouvoir être prévues par une ſcience infinie, puiſqu'elles lui ſont préſentes de toute éternité. Sur ce point, les peuples les plus ignorans ont mieux penſé que les Philoſophes; tous ont attribué à la Divinité la connoiſſance de l'avenir.

§. VI.

Troiſieme Objection. Dieu ne peut pas avoir égard à nos prieres : lui demander des bienfaits ſpirituels ou temporels, c'eſt attendre des miracles, c'eſt vouloir qu'il change en notre faveur le cours naturel des choſes, ou

(*a*) Nouv. Lib. de penſer, p. 112 & ſuiv.

qu'il révoque les décrets qu'il a faits de toute éternité (*a*).

Réponſe. Tout cela eſt faux. 1°. La volonté que Dieu a eue de toute éternité d'avoir égard à nos prieres, entre dans l'ordre journalier de ſa Providence; ce n'eſt donc pas un miracle, ni une conduite contraire à ſes décrets éternels. En faiſant ces décrets, il prévoyoit toutes nos prieres; conſéquemment il lui a plu d'arranger l'ordre de la nature de maniere à rendre efficace telle ou telle priere qu'il vouloit exaucer : l'événement qui s'enſuit eſt donc un effet du décret même qui a préſidé à l'arrangement de la nature. 2°. Lorſque Dieu donne à nous ou à d'autres des idées & des motifs capables de mouvoir la volonté, ce n'eſt pas un miracle, puiſqu'il le fait continuellement. 3°. Dans la maladie, nous ne demandons pas à Dieu de nous guérir ſubitement, comme Jeſus-Chriſt guériſſoit les malades, mais de nous donner la connoiſſance des remedes & des pré-

(*a*) Emile, tome III, p. 116. Syſt. de la Nat. tome II, c. 7, p. 196. Bolingbroke, Œuvr. poſth. tome V, p. 458, &c.

cautions, & ſur-tout la patience pour ſupporter nos maux ; ainſi du reſte. 4°. Dieu ne nous défend pas de lui demander des miracles au beſoin, avec une humble ſoumiſſion à ſa volonté.

Il eſt du moins abſurde, diſent les incrédules, de demander à Dieu du beau temps ou de la pluie, le calme au milieu d'une tempête, la ceſſation d'une épidémie, &c. ce ſont là autant d'effets néceſſaires des cauſes phyſiques, dont le cours ne peut être changé que par miracle.

Réponſe. Ces prieres ne ſont ni abſurdes, ni abuſives. Nous ignorons juſqu'à quel point l'action immédiate de Dieu influe dans les phénomenes naturels, & les Philoſophes ne le ſauront jamais ; Dieu peut donc à notre inſu modifier cette action comme il lui plaît. Lorſqu'un fléau vient à ceſſer, nous ne ſavons pas s'il y a du ſurnaturel dans cet événement, ou s'il n'y en a point. Dans une affliction publique ou particuliere, nous ne prions pas ſeulement pour notre délivrance temporelle, mais pour obtenir la patience, le courage, la grace de profiter de nos peines : cette grace, quoique ſurnaturelle, n'eſt pas

un

un miracle ; elle entre dans le cours ordinaire de la Providence. Dieu a ſouvent fait des miracles pour récompenſer la foi de ſes ſerviteurs, & il peut en faire quand il lui plaît.

L'erreur des incrédules eſt de penſer que Dieu, après avoir fait le monde, le laiſſe aller tout ſeul, comme un horloger abandonne une montre à ſon jeu méchanique : mais le monde des eſprits, le monde moral ne ſe gouverne point comme celui des corps ; les êtres intelligens & libres ont continuellement beſoin de l'aſſiſtance de Dieu ; c'eſt une ſuite de leur dépendance naturelle, & de la foibleſſe contractée par le péché.

Les prieres des hommes, diſent-ils, ſont ſouvent contradictoires ; l'un demande du beau temps, l'autre de la pluie ; celui-ci le gain, celui-là la perte d'un procès, &c. Dieu n'eſt-il donc occupé qu'à écouter les vœux intéreſſés & aveugles des mortels (*a*) ?

Réponſe. Nos adverſaires ont toujours peur que Dieu ne ſoit trop fatigué ; ils reſſemblent aux idolâtres qui lui don-

(*a*) Dict. Philoſ. art. *Dieu.*

noient des lieutenans pour le ſoulager. Des prieres ſoumiſes à la volonté de Dieu ne ſont jamais contradictoires ; Dieu les exige comme une marque de notre dépendance & de notre réſignation ; il ſait mieux que nous ce qui eſt le plus utile.

» Demander à Dieu, dit un autre, » de changer ma volonté, c'eſt lui de- » mander ce qu'il me demande, c'eſt » vouloir qu'il faſſe mon œuvre & que » j'en reçoive le ſalaire.... Pourquoi » lui demander le pouvoir de bien faire ? » Ne me l'a-t-il pas donné (a) « ?

Réponſe. Ce même Auteur ajoute : » La ſeule choſe que j'attends de ſa juſ- » tice, eſt de redreſſer mon erreur ſi » je m'égare ; & ſi cette erreur m'eſt » dangereuſe.... lui ſeul peut m'en gué- » rir «. Or, il eſt plus difficile à Dieu, ou plus indigne de lui de mouvoir une volonté foible, que d'éclairer un eſprit borné ? Les actes de vertu ſont tout à la fois l'œuvre de Dieu & la nôtre ; ils viennent de la grace divine & de notre volonté ; l'une de ces cauſes ne nuit point à l'autre. Ce n'eſt pas ici le

(a) Emile, tome III, p. 117.

lieu d'entrer ſur ce point dans une plus longue diſcuſſion.

§. VII.

Quatrieme Objection. Il eſt abſurde de penſer que l'homme puiſſe offenſer Dieu. Un être ſouverainement heureux & indépendant peut-il être offenſé par quelque choſe? Un être auſſi vil que l'homme, qui, aux yeux de la Divinité, n'eſt qu'un atome, peut-il lui cauſer du déplaiſir & troubler ſon éternelle félicité (*a*)?

Réponſe. Nouvel abus du terme d'*offenſer*. Le Philoſophe même qui a écrit avec le plus de chaleur contre les perfections morales de Dieu, reconnoît que Dieu a créé des agens libres & raiſonnables, leur a donné des loix, a établi des peines pour les prévaricateurs, & des récompenſes pour les cœurs dociles. Dieu, qui ne ſe contredit jamais, approuve donc & récompenſe les actions conformes à ſes loix, déſapprouve & punit les actions qui y ſont contraires (*b*). C'eſt

(*a*) Shafresbury, Lett. ſur l'Enthouſ. ſect. 5, p. 29. Syſt. de la Nat. tome II, c. 7.
(*b*) De la Nat. 5e. part. c. 68.

dans ce ſens ſeulement qu'une créature peut offenſer Dieu. Il lui a donné des loix, non pour ſon propre bonheur, qui eſt inaltérable, mais pour le bonheur de la créature même. Quand on dit que la violation des loix civiles offenſe le légiſlateur, cela ne ſignifie point qu'elle trouble ſon repos & ſon bonheur, mais qu'elle trouble l'ordre qu'il a établi pour le bien commun. Pour exprimer la conduite de Dieu, nous ſommes forcés d'employer le langage humain, ou les termes uſités à l'égard des hommes (*a*).

Comment, diſent nos adverſaires, la créature a-t-elle le pouvoir de réſiſter à une volonté toute-puiſſante? Comment? Préciſément parce qu'elle eſt créature : à ce titre elle doit porter un double caractere ; ſavoir, de dépendance à l'égard du Créateur, & d'inutilité à ſon bonheur ſuprême. Elle eſt créature ; donc elle doit obéir à Dieu qui l'a faite : elle lui eſt inutile ; donc elle ne doit pas être néceſſitée, ni forcée à obéir ; donc, en déſobéiſſant, elle ne réſiſte point à la toute-puiſſance di-

(*a*) S. Aug. Cité de Dieu, l. XV, c. 25.

vine qui lui a donné cette liberté (*a*).

» L'homme, en feignant de ſe rabaiſ-
» ſer, dit le ſage Fénélon, ne cherche
» que l'indépendance; c'eſt une humi-
» lité trompeuſe & hypocrite. Il s'exa-
» gere à ſoi-même ſa baſſeſſe, ſon néant,
» la diſproportion infinie qui eſt entre
» Dieu & lui, pour ſecouer le joug de
» Dieu, pour s'ériger en petite divi-
» nité, maîtreſſe de contenter ſes paſ-
» ſions déréglées, & de ſe faire le cen-
» tre de tout ce qui eſt autour de lui. En
» faiſant ſemblant d'élever Dieu de la
» ſorte, on le dégrade, on en fait un
» Dieu indolent ſur le vice & la vertu
» de ſes créatures, ſur l'ordre & le dé-
» ſordre du monde qu'il a formé. Sous
» prétexte de ſe rabaiſſer ſoi-même, on
» renverſe toute ſubordination, on ſe
» donne toute licence, on ſe promet
» toute impunité, on veut ſe mettre
» au deſſus de ſa raiſon même (*b*) «.

§. VIII.

Cinquieme Objection. Pour anéantir la Providence, les Philoſophes ont reſ-

(*a*) Témoignage du Sens intime, tome III, p. 14, 58, 59.

(*b*) Lettres ſur la Métaphyſ. p. 67 & 69.

ſuſcité le rêve des Stoïciens, la fatalité; ils diſent : » Ou le monde ſubſiſte par ſa » propre nature, par ſes loix phyſi- » ques; ou un Etre ſuprême l'a formé » ſelon ſes loix ſuprêmes : dans l'un & » l'autre cas, ces loix ſont immuables; » dans l'un & l'autre cas, tout eſt né- » ceſſaire (*a*) «.

Réponſe. Pur ſophiſme. Le monde ne ſubſiſte point par ſa propre nature; il eſt contingent : ſes loix phyſiques ſont un effet de la volonté libre du Créateur. A quelles loix ſuprêmes a-t-il pu être aſſujetti en créant l'univers? Les loix phyſiques ſont immuables de la part des créatures, elles n'ont pas le pouvoir de les changer : ces loix ne ſont point immuables à l'égard de Dieu, qui les a librement établies; il peut les changer, ou en interrompre le cours quand il lui plaît.

Nous convenons que *tout eſt arrangé dans l'univers;* & cet arrangement conſiſte en ce que Dieu conduit tous les êtres de la maniere qui convient à leur

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 7, p. 196. Dict. Philoſ. art. *Chaîne des événemens, Deſtin, Liberté, Néceſſaire.* Queſt. ſur l'Encycl. *Providence*, &c.

nature; les êtres inanimés, par des loix phyſiques; les agens libres, par des loix morales & par des motifs. Lorſque ces agens tranſgreſſent les loix morales en vertu de leur liberté, cela ne dérange point les deſſeins de la Providence : Dieu a tout prévu, & peut rémedier à tout; il veut que l'ordre ſoit rétabli par le repentir, ou par la punition des coupables.

Il eſt contradictoire, diſent les Fataliſtes, que ce qui fut hier n'ait pas été; que ce qui eſt aujourd'hui ne ſoit pas; il eſt auſſi contradictoire que ce qui doit être puiſſe ne pas devoir être (*a*).

Réponſe. Equivoque puérile. Quand on dit qu'une action libre doit être, le terme *doit* n'exprime que le futur, & non aucune eſpece de néceſſité. Si vous dites que je dois me promener demain, faites quelle ſuppoſition il vous plaira, demain il ne ſera pas moins à mon pouvoir de me promener, ou de ne pas ſortir; mon choix ſeul, ma liberté ſeule en décideront. La contradiction de laquelle on parle ici n'eſt donc que par

(*a*) Dict. Philoſ. & Queſt. ſur l'Encycl. art. *Deſtin.*

ſuppoſition ; & il eſt abſurde que la ſuppoſition d'un futur libre impoſe une néceſſité. Si je me ſuis promené hier, ma promenade *devoit* être, c'eſt-à-dire, qu'elle a été future avant d'être préſente ou paſſée ; cela n'empêche pas qu'elle n'ait été libre quand je l'ai faite.

Selon les Fataliſtes, ceux qui font venir un médecin pour guérir un malade, *ſont des imbécilles :* ou le malade doit vivre encore dix ans, ou il doit mourir ; s'il doit vivre, il guérira ſans médecin ; s'il doit mourir, les remedes ne le ſauveront pas : il en eſt de même de tous ceux qui prennent des précautions contre les accidens (*a*).

Cicéron a déja réfuté cette ineptie des Stoïciens, dans ſon livre *de Fato* ; elle ne vaut pas mieux après deux mille ans. Un malade guérira & vivra, s'il prend les remedes & obſerve le régime néceſſaire ; s'il s'empoiſonne, il ne vivra certainement pas. Soutenir que la prudence & la folie doivent produire le même effet, c'eſt une étrange philoſophie.

(*a*) Dict. Philoſ. & Queſt. ſur l'Encycl. art. *Deſtin.*

§. IX.

Sixieme Objection. Selon nos graves Auteurs, la providence dégraderoit la Divinité. » L'Etre éternel, diſent-ils, » ne ſe conduit jamais par des loix par- » ticulieres, comme les vils humains, » mais par ſes loix générales, éternelles » comme lui. Pourquoi le Maître ab- » ſolu de tout ſeroit-il plus occupé à » diriger l'intérieur d'un ſeul homme, » qu'à conduire le reſte de la nature en- » tiere? Par quelle bizarrerie change- » roit-il quelque choſe dans le cœur » d'un Biſcayen ou d'un Courlandois, » pendant qu'il ne change rien aux loix » qu'il a impoſées à tous les aſtres? » Quelle pitié de ſuppoſer qu'il fait, » défait, refait continuellement des » ſentimens dans nous! & quelle au- » dace de nous croire exceptés de tous » les êtres (*a*) «!

Réponſe. Diſons plutôt quelle pitié de raiſonner ainſi! 1°. Qui a impoſé des loix générales à l'Etre éternel? Il eſt abſurde que Dieu, maître de créer des êtres de différentes eſpeces, n'ait pas

(*a*) Dict. Philoſ. art. *Grace.*

été libre d'établir pour chaque eſpece les loix qui lui conviennent. 2°. On le ſuppoſe *fort occupé*, comme ſi la providence étoit pour lui une occupation & un embarras. 3°. Un Biſcayen & un Courlandois ne ſont ni des machines, ni des êtres animés comme les aſtres : la bizarrerie ſeroit de gouverner les uns comme les autres. 4°. Selon l'Auteur, *Dieu eſt l'ame des brutes* ; il tourne en ridicule ceux qui les regardent comme des machines : Dieu les conduit donc par des loix particulieres ; le méritent-elles mieux que les vils humains ? 5°. Il veut que l'on aille plus loin, auſſi loin que les Stoïciens, & que l'on diſe comme eux, que Dieu eſt l'ame des hommes : Dieu agit-il en nous ſelon les loix générales, que ſuivent les êtres inanimés ? 6°. Il dit dans ſa Préface : » Le dogme » de la providence eſt ſi ſacré, ſi néceſ- » ſaire au bonheur du genre humain, » que nul honnête homme ne doit l'at- » taquer «. Et dans cinq ou ſix articles, cet honnête homme y ſubſtitue la fatalité. Eſt-ce ignorance ou mauvaiſe foi ? Nous n'en ſavons rien.

Dans un autre article, il invective contre ceux qui croient agir pour la

gloire de Dieu; ils font, dit-il, Dieu à leur image (*a*).

C'eſt lui-même qui tombe dans ce ſophiſme. Il dit qu'un eſclave ſeroit ridicule, ſi, en faiſant les fonctions les plus viles de ſon état, il croyoit procurer la gloire de ſon Souverain : voilà Dieu comparé à un Souverain. Il dit que la gloire de Dieu ſeroit d'avoir le ſuffrage de ſes ſemblables, parce que c'eſt en cela que conſiſte la gloire de l'homme : nouveau parallele entre Dieu & l'homme. Il dit : *Adorez*, & taiſez-vous. Adorer Dieu, & lui rendre gloire, n'eſt-ce pas la même choſe ? Il dit ailleurs que nous devons rendre un culte à Dieu ; que ce culte n'eſt pas néceſſaire pour lui, mais pour nous (*b*). Quelle différence y a-t-il entre rendre gloire à Dieu, & lui rendre un culte ? Lorſque nos adverſaires s'entendront eux-mêmes, ſans doute ils feront des argumens plus ſenſés (*c*).

§. X.

Septieme Objection. Un Philoſophe Anglois n'admet la providence qu'à

(*a*) Dict. Philoſ. *Gloire.*
(*b*) Dict. Philoſ. Catéch. des Chinois.
(*c*) Le bon Sens, §. 49.

l'égard des nations ou des ſociétés, & non à l'égard des individus. Selon lui, c'eſt à Dieu de punir & de récompenſer les nations ; mais c'eſt aux Magiſtrats de punir les particuliers. » Le cours des » choſes, dit-il, a toujours été tel, que » la vertu nationale a produit le bon- » heur d'un peuple, & le vices natio- » naux ſon malheur : voilà la grande » ſanction de la loi naturelle (*a*) «. On ſent bien que dans ce ſyſtême il n'eſt plus beſoin d'une autre vie.

Réponſe. Avant qu'il y eût des Empires formés, une famille étoit-elle une ſociété de laquelle Dieu daignât prendre ſoin ? Dieu veille-t-il ſur chaque ville, ſur une petite république, ou ſeulement ſur un grand corps de nation ?

Avant que les vices d'un peuple aient fait ſon malheur, vingt mille coupables ont le temps d'échapper à la punition ; il y a des crimes pour leſquels les loix civiles n'ont ſtatué aucune peine : dans les déſaſtres généraux, les Grands ſont ordinairement les auteurs du mal, & ce ſont toujours ceux qui ſouffrent le

(*a*) Bolingbr. Œuv. poſth. tome V, p. 131, &c.

moins ; les enfans portent la peine des vices de leurs peres, & les innocens ſont punis avec les coupables, &c. s'il n'y a point d'autre vie, ce plan de providence eſt-il juſte ?

Il eſt donc faux qu'une providence générale ſuffiſe, qu'une providence particuliere dégrade la Divinité ; la création du plus vil inſecte ne l'a point dégradée. Il eſt faux que, ſous la direction d'une providence immédiate, le monde fût gouverné par des miracles ; c'eſt une abſurdité d'appeller *miracle* le cours ordinaire de la providence. Il eſt faux que la croyance commune ſoit née de l'*importance que nous attachons à notre eſpece ;* nous ſentons évidemment que Dieu n'a pu abandonner au haſard la conduite du monde phyſique & moral. Il eſt faux que l'action de Dieu ſur nos eſprits & ſur nos volontés ſoit incompatible avec la liberté humaine ; les mouvemens de la grace mis en contrepoids avec les paſſions, rétabliſſent plutôt la liberté qu'ils ne la détruiſent.

Vainement les matérialiſtes prétendent que la diſtribution des biens & des maux de ce monde eſt inconciliable avec une providence juſte & bienfaiſante : le

Philoſophe Anglois leur ſoutient le contraire. Selon lui, la nature humaine n'a aucun lieu de ſe plaindre, mais plutôt d'être reconnoiſſante; ni la bonté ni la juſtice de Dieu n'exigent que nous ſoyons meilleurs & plus heureux; l'homme, par la maniere dont ſa nature eſt proportionnée à la conſtitution du monde, jouit de bienfaits innombrables qu'il n'a ni demandés ni méritès, mais qui lui ont été libéralement départis (*a*). Tel eſt le concert qui regne entre nos adverſaires.

S. Auguſtin a mieux raiſonné qu'eux: » Si tous les péchés, dit-il, étoient punis en ce monde par un châtiment » éclatant, on croiroit que rien n'eſt » réſervé pour le jugement dernier; ſi » Dieu n'en puniſſoit aucun, on ſe perſuaderoit qu'il n'y a point de providence. Il en eſt de même des biens » temporels; ſi Dieu n'en accordoit jamais à ceux qui les lui demandent, » nous dirions qu'il ne ſe mêle point de » cette diſtribution: au contraire, s'il en » combloit indifféremment tous ceux

(*a*) Bolingbr. Œuv. poſt. tome V, p. 333, 512.

» qui les attendent de lui, nous envisa-
» gerions ces biens comme la seule ré-
» compense attachée à la vertu ; une
» telle conduite ne nous rendroit pas
» pieux, mais avares & ambitieux (a) «.

§. XI.

Huitieme Objection. David Hume a voulu justifier Epicure, qui nioit la Providence & les attributs moraux de la Divinité. En concluant, dit-il, d'un effet à sa cause, nous ne devons pas attribuer à celle-ci plus de perfection qu'il n'en faut exactement pour produire l'effet ; cette regle est la même à l'égard des causes intelligentes, & des causes nécessaires. Si Dieu est le créateur de l'univers, il s'ensuit qu'il possede le degré précis d'intelligence, de pouvoir, de bienveillance, qui éclate dans son ouvrage, & rien de plus. On ne doit point lui attribuer une bonté, une justice, une sagesse, qui ne se font point sentir dans l'état actuel du monde, plein de maux & de désordres, & le seul dont nous ayons connoissance. Nous ne de-

(a). S. Aug. Cité de Dieu, l. I, c. 8.

vons donc pas conclure de cette juſtice ſuppoſée, qu'il y aura un autre état ou une autre vie dans laquelle le vice ſera puni plus exactement, & la vertu récompenſée plus parfaitement qu'ils ne le ſont ſur la terre. Ce raiſonnement ſe réduiroit à dire que la Divinité poſſede *peut-être* des attributs dont nous ne lui avons jamais vu donner des marques, que peut-être elle regle ſes actions ſur des principes dont nous n'avons jamais découvert l'exercice. Car enfin, ſi la juſtice divine ſe déploie ici-bas, elle eſt donc ſatisfaite ici-bas; ſi elle ne ſe montre point, c'eſt ſans raiſon que nous nommons Dieu *juſte*. Si nous diſons qu'elle ne s'exerce qu'en partie, & non dans toute ſon étendue, nous n'avons aucun droit de fixer cette étendue, aucune raiſon de la pouſſer au-delà de ce que nous lui voyons faire actuellement. Ce raiſonnement peut être appliqué à la puiſſance, à la ſageſſe, à la bonté divine comme à la juſtice (*a*). Tel eſt le fond d'une diſſertation entiere.

Réponſe. Les principes de David

(*a*) IIe. Eſſai ſur la Provid. tome III, p. 278. Le bon Sens, §. 52.

Hume, & les conſéquences qu'il en tire, ſont également faux. 1°. Lorſqu'il eſt queſtion d'une cauſe intelligente & libre, l'effet qu'elle produit n'eſt point la meſure infaillible de ſes perfections; elle peut avoir des raiſons de ne pas exercer toute ſon activité : il eſt faux que la regle ſoit la même pour elle que pour les cauſes néceſſaires.

2°. Nous connoiſſons les perfections divines, non-ſeulement par leurs effets, mais par la notion d'*être néceſſaire*, ou exiſtant par lui-même : de cette notion s'enſuit l'infinité de ſon être & de ſes attributs ; nous l'avons démontré. Il eſt donc faux que nous ne puiſſions attribuer à Dieu plus de perfection qu'il n'en paroît dans ſes ouvrages.

3°. Il l'eſt que la bonté, la juſtice, la ſageſſe divine ne ſe faſſe point ſentir dans ce monde; que l'univers ſoit rempli de maux & de déſordres : nous démontrerons le contraire dans l'article ſuivant. L'effet de ces perfections divines nous eſt plus ou moins ſenſible, ſelon le degré d'intelligence, de raiſon, de bon caractere, dont nous ſommes doués : nous le verrons par la maniere dont les divers Philoſophes ont raiſon-

né ſur le bien & le mal, l'ordre & les déſordres de ce monde. Donc ſi nous étions plus éclairés, moins ingrats, moins téméraires, nous jugerions plus ſenſément de la conduite de la Providence.

C'eſt encore un ſophiſme de dire que ſi la juſtice divine ſe déploye ici-bas, elle eſt donc ſatisfaite en ce monde. Elle ſe déploye, autant qu'il lui convient de le faire dans un temps d'épreuve & de liberté, telle qu'eſt évidemment la vie humaine; mais cette juſtice ne ſeroit point ſatisfaite, s'il n'y avoit pas une autre temps ou une autre vie pour le ſalaire & la récompenſe. Ces deux états entrent également dans le plan de la juſtice divine; il eſt donc abſurde de les ſéparer, & de les oppoſer l'un à l'autre.

Enfin, David Hume a prononcé lui-même ſa condamnation. » Ceux » qui s'efforcent, dit-il, de déſabuſer le » genre humain de ces ſortes de préjugés (de providence & de religion), » ſont peut-être de bons raiſonneurs; » mais je ne ſaurois les reconnoître pour » bons citoyens, ni pour bons politiques, puiſqu'ils affranchiſſent les hom-

» mes d'un des freins de leurs passions, » & qu'ils rendent l'infraction des loix » de la société & de l'équité plus aisée » & plus sûre à cet égard (*a*) «. Nous ajoutons qu'ils sont aussi mauvais raisonneurs que mauvais citoyens & mauvais politiques.

§. XII.

Neuvieme Objection. Selon eux, l'on ne conciliera jamais avec les notions de la justice, un état dans lequel le vice est souvent heureux & la vertu misérable. Soutenir qu'il y a un état futur où l'ordre sera réparé, où la justice divine se déploiera toute entiere, c'est avouer que dans l'état présent le désordre regne, & que la justice ne s'exerce point. Si cette justice est infinie, elle doit se faire sentir dans tous les états. On ne peut pas dire que Dieu soit juste, pendant qu'il se conduit comme s'il étoit injuste; & puisque la justice ne regne point sur la terre, sur quoi fondés assurons-nous qu'elle réparera le mal dans une vie future? Si Dieu est injuste pendant un seul instant, il peut l'être tou-

(*a*) 11e. Essai, *ibid.* p. 301.

jours ; nous lui attribuons mal-à-propos une perfection de laquelle nous ne voyons aucun effet (*a*).

Réponſe. L'ordre établi par la Providence, eſt que la vie préſente ſoit pour l'homme un état de liberté & d'épreuve, que le mérite ait lieu avant la récompenſe, & que le crime précede le châtiment : nous ſoutenons que ce plan eſt juſte, ſage, irrépréhenſible ; qu'une conduite contraire ſeroit abſurde & incompatible avec la nature de l'homme : il ne ſera pas difficile de le démontrer.

1°. Si Dieu récompenſoit la vertu ſur le champ dans cette vie, il ôteroit aux juſtes le mérite de la perſévérance, du courage dans les épreuves, de la confiance en lui ; banniroit du monde les exemples de vertu héroïque, rendroit l'homme eſclave & mercenaire, étoufferoit en lui toute énergie. S'il puniſſoit le crime dès qu'il eſt commis, il retrancheroit aux pécheurs le temps & les moyens de faire pénitence ; cette conduite ſeroit bien rigoureuſe à l'égard d'un être auſſi foible, auſſi inconſ-

(*a*) Syſt. de la Nat. tome II, c. 3, p. 66. Le Bon Sens, §. 1, 57, &c.

tant, auſſi variable que l'homme : il eſt de la miſéricorde & de la ſageſſe divine de l'attendre à pénitence juſqu'au dernier ſoupir : & c'eſt ainſi que Dieu en agit ordinairement.

Si l'on dit que la promptitude n'eſt pas néceſſaire, qu'il ſuffit que le vice ſoit puni & la vertu récompenſée *dans cette vie ;* quel délai accorderons-nous à la juſtice divine, un jour, un mois, une année, ou toute la vie de l'homme ? Nouvel embarras. Dès qu'un pécheur ſera puni plus tard qu'un autre, vivra plus ou moins long-temps, les murmures recommenceront ; il en ſera de même du ſort des juſtes.

2°. Souvent une action qui paroît louable eſt réellement digne de punition, parce qu'elle a été faite par un motif criminel ; ſouvent un délit qui paroît mériter des ſupplices eſt pardonnable, parce qu'il a été commis par ſurpriſe & par erreur : Dieu, pour ſe conformer aux idées trompeuſes des hommes, ſera-t-il obligé de récompenſer de fauſſes vertus, de punir des inadvertances & des foibleſſes excuſables ?

Non, dira-t-on peut-être ; alors la promptitude, le degré, la durée de la

peine ou de la récompenſe, feront évidemment connoître la nature de l'action dont elle eſt le ſalaire. Soit. Eſt-il expédient à la ſociété que tous les crimes ſecrets, les penſées, les deſirs, les intentions vicieuſes, ſoient dévoilés par un châtiment éclatant? Ceux qui propoſent ce ſyſtême conſentiroient-ils à être connus tels qu'ils ſont & tels qu'ils ont été dans tous les inſtans de leur vie? Plus de confiance mutuelle, plus de ſociété poſſible, plus de conſcience ni de remords, plus de repentir ſincere; il n'aura pour motif que la honte attachée au châtiment préſent; ou plutôt, nous ne ſerons pas plus honteux du crime, que d'une bleſſure que nous nous ſommes faite par imprudence.

3°. S'il faut que dans ce monde le pécheur ſoit puni & le juſte récompenſé *autant qu'ils le méritent*, il faudra auſſi que notre vie ſoit éternelle ſur la terre. Quand les peines de ce monde pourroient ſuffire pour punir tous les crimes, la félicité dont nous ſommes capables ici-bas eſt-elle aſſez parfaite pour être le ſalaire de la vertu?

Dieu, en nous créant, pouvoit ſans doute nous placer d'abord dans un état

de félicité abſolue, où nous n'aurions beſoin ni de vertu, ni de mérite, ni de liberté, où par conſéquent la juſtice n'auroit pas lieu. Cet état ſans doute, qui eſt celui des Bienheureux, ſeroit *meilleur* que le nôtre. Mais Dieu le devoit-il par juſtice, ou à quelqu'autre titre? Nous prouverons, dans l'article ſuivant, qu'exiger de Dieu *le meilleur*, eſt une abſurdité.

4°. Les ſouffrances des juſtes ſont ſouvent l'effet d'un fléau général; la proſpérité des pécheurs, un effet phyſique de leurs talens naturels ou des circonſtances dans leſquelles ils ſe trouvent: il faudroit donc que Dieu fît continuellement des miracles pour exempter les premiers d'un malheur général, & pour fruſtrer les ſeconds du fruit de leurs talens. Ce plan ſeroit-il juſte & ſage?

Un Philoſophe très-entêté convient qu'il ſeroit abſurde (*a*). Bayle, qui a tant écrit pour embrouiller la queſtion, reconnoît que cette notion de la juſtice divine eſt d'un petit eſprit; qu'elle réduit les obligations d'une cauſe qui gou-

(*a*) Bolingbr. Œuv. poſth. tome V, p. 428, 431.

verne toutes choſes, à la meſure d'une Providence tout à fait ſubalterne. Ceux, dit-il, qui voudroient qu'un méchant homme devînt malade, ſont quelquefois auſſi injuſtes que ceux qui voudroient qu'une pierre qui tombe ſur un verre ne le caſſât point : ils ont d'autant plus de tort, que par des combinaiſons & des enchaînemens dont Dieu ſeul étoit capable, il arrive aſſez ſouvent que le cours de la nature amene la punition du péché (*a*).

§. XIII.

Dixieme Objection. Ce n'eſt pas d'aujourd'hui, diſent les cenſeurs de la Providence, que l'on a fait l'objection que nous propoſons. Les amis de Job étoient perſuadés que Dieu ne l'auroit pas affligé, s'il n'eût pas été coupable : le Pſalmiſte avoue que la proſpérité des méchans eſt un myſtere & une tentation continuelle pour les gens de bien : l'Eccléſiaſte ſe propoſe encore la même difficulté ; elle n'a donc jamais été pleinement réſolue.

Réponſe. Elle ne ſera jamais aſſez ré-

(*a*) Penſées ſur la Comete, §. 231.

ſolue

ſolue pour arrêter les murmures téméraires & les faux raiſonnemens des Philoſophes. Nous avons vu de quelle maniere le ſaint homme Job répondoit à ſes amis (*a*) ; il eſt ſingulier qu'un juſte ſouffrant ſoit l'apologiſte de la Providence contre les ſophiſmes des raiſonneurs. Le Pſalmiſte ſe calmoit en conſidérant *la fin derniere* des méchans (*b*) : l'Eccléſiaſte concluoit que Dieu jugera le juſte & l'impie (*c*). La réponſe eſt donc auſſi ancienne que l'objection ; & nous acheverons de la réſoudre par le principe dans l'article ſuivant.

Mais admirons le concert merveilleux qui regne entre les Philoſophes. L'un dit : S'il y avoit une Providence, elle auroit mieux traité le genre humain ; car enfin l'homme eſt un être très-important. Vous avez tort, répond un autre ; Dieu eſt trop grand pour s'occuper d'un animal auſſi vil que l'homme. Celui-ci s'écrie que le vice eſt triomphant, & la vertu malheureuſe ſur la terre : cela eſt faux, réplique un troi-

(*a*) Ci-deſſus, Chap. I, art. 1, §. 6.
(*b*) Pſeaume 72, ℣. 17.
(*c*) Eccleſ. c. 4, 8, 9.

ſieme; le crime porte ſon châtiment avec lui, & la vertu trouve en elle-même ſa récompenſe. Un hypocondre juge que tout va mal en ce monde; & c'eſt une preuve, ſelon lui, que les choſes ne ſont pas mieux dans l'autre. Un nouvel oracle décide que cela doit être ainſi, que l'eſpoir d'une récompenſe éternelle rendroit la vertu intéreſſée & mercenaire. Enfin, les matérialiſtes ſont d'avis que la vertu n'a pas beſoin d'un autre motif que l'intérêt, ni d'un autre prix que les avantages temporels qui y ſont attachés. On établiroit plutôt la concorde entre les flots d'une mer agitée, qu'entre les têtes échauffées des Philoſophes.

§. XIV.

Onzieme Objection. Selon Bayle, la conduite de la Providence renverſe pluſieurs maximes de morale. 1°. Il eſt évident que l'on doit empêcher le mal ſi on le peut; cependant Dieu ſouffre les déſordres qu'il lui ſeroit aiſé de prévenir. 2°. Il eſt évident qu'une créature qui n'exiſte point, ne ſauroit être complice d'une action mauvaiſe. 3°. Qu'il eſt injuſte de la punir comme complice

de cette action ; néanmoins le dogme du péché originel eſt contraire à ces maximes. 4°. Il eſt évident qu'il faut préférer l'honnête à l'utile ; cependant Dieu pouvant choiſir entre un monde meilleur & le monde actuel, a préféré celui-ci, parce qu'il y trouve mieux les intérêts de ſa gloire.

Si on répond qu'il ne faut pas meſurer les devoirs du Créateur à ceux de la créature, les Pyrrhoniens concluront qu'il n'y a donc point de vérité abſolue ; que tout eſt relatif ; que ce qui eſt vrai dans une circonſtance eſt faux dans une autre. Comment prouvera-t-on que Dieu ne peut pas nous tromper, s'il n'eſt pas obligé d'agir ſelon nos idées ? & comment ſommes-nous ſûrs qu'il y a des corps (*a*) ?

Réponſe. Bayle lui-même a reconnu que ceux qui veulent réduire les obligations de la cauſe générale à la meſure d'une Providence ſubalterne, ſont de petits eſprits ; il s'eſt donc réfuté lui-même : mais aucune contradiction ne l'étonne. Qui peut douter que les devoirs des différens états ne ſoient rela-

(*a*) Dict. Crit. *Pyrrhon.* B.

tifs ? Un pere doit corriger ſon fils ; celui-ci n'eſt pas en droit de corriger ſon pere : un Roi doit commander à ſes ſujets ; ceux-ci ne commandent pas à leur Souverain, &c. C'eſt déja une abſurdité de ſuppoſer à Dieu des *devoirs*, des *obligations* morales à l'égard des créatures.

1°. Pourquoi un homme eſt-il obligé d'empêcher le mal autant qu'il le peut ? Parce que ſon pouvoir étant borné, cette obligation ne le réduit point à l'impoſſible. Mais Dieu a une puiſſance infinie : ſi on veut que dans le monde il prévienne tout mal, qui n'eſt que la privation d'un plus grand bien, on le réduit à l'infini, par conſéquent à l'impoſſible. Voilà pourquoi aucune comparaiſon ne peut avoir lieu à ſon égard.

La deuxieme maxime eſt mal appliquée. Etre complice d'un crime, c'eſt y coopérer volontairement. Qui a jamais enſeigné que les enfans d'Adam fuſſent dans ce ſens *complices* de ſon péché ?

La troiſieme maxime eſt fauſſe. Des enfans peuvent porter ſans injuſtice la peine du crime de leur pere. Le Roi, pour crime de rebellion, peut dégrader un gentilhomme, confiſquer ſes biens,

le bannir, &c. ſes enfans nés & à naître ſe trouvent déchus de la nobleſſe, de leur héritage & de leur fortune, ſans avoir été complices du crime de leur pere. De même, nous naiſſons privés de la grace ſanctifiante, du droit à la béatitude éternelle, de l'immortalité de nos corps, de l'empire abſolu ſur nos paſſions; autant de privileges qui nous étoient acquis par le décret de Dieu, ſi notre premier pere n'eût pas péché. Nous naiſſons *coupables* & non *complices* du péché originel. Nous le verrons ci-après.

La quatrieme maxime porte ſur une fauſſe ſuppoſition. Jamais perſonne n'a enſeigné que Dieu a créé le monde tel qu'il eſt, *parce qu'il y trouve mieux les intérêts de ſa gloire*; il l'auroit également trouvée dans un monde plus parfait ou moins parfait que celui-ci. Il eſt donc abſurde de dire qu'il a préféré l'utile à l'honnête; rien ne peut être utile à Dieu ſouverainement heureux & parfait.

Dieu n'eſt pas obligé d'agir ſelon nos idées, parce que ſouvent elles ſont fauſſes. Il ne peut mentir ni nous tromper, parce que cela répugne à ſa véracité ſouveraine; il n'y a point de milieu

entre le menſonge & la vérité; le mal dans l'univers n'étant que la privation d'un plus grand bien, ne répugne point à une bonté infinie: entre le mal poſitif & le mieux, il y a un milieu qui eſt le bien borné. Cette diſcuſſion nous conduit naturellement à la queſtion de l'origine du mal.

ARTICLE IV.

De l'origine du mal.

§. I.

IL y a du mal dans le monde; nous y voyons un déſordre affreux, ſoit dans le ſens phyſique, ſoit dans le ſens moral: c'eſt le lieu commun ſur lequel inſiſtent les athées, les blaſphémateurs & les eſprits foibles. Ou Dieu, dit Epicure, peut empêcher le mal & ne le veut pas, ou il le veut & ne le peut pas: s'il ne le veut pas, en quoi conſiſte ſa bonté? s'il ne le peut pas, où eſt ſa puiſſance? Telle eſt la difficulté qui a exercé l'eſprit humain dans tous les ſiecles.

Nous répondons d'abord qu'il y a des maux que Dieu ne peut pas, d'autres qu'il ne veut pas empêcher, & qu'il ne s'enſuit rien contre ſon pouvoir ni contre ſa bonté: il s'agit de démontrer la juſteſſe de cette réponſe. Dieu a dit à Cyrus par le Prophete Iſaïe : » C'eſt » moi qui produis la lumiere & les té- » nebres, qui donne la paix & qui fais » les maux (*a*) «. Il condamne ainſi l'erreur des anciens Perſes, prédéceſſeurs des Manichéens, qui admettoient deux principes, l'un du bien, & l'autre du mal.

On diſtingue des maux de trois eſpeces; le mal que l'on pourroit appeler *métaphyſique*, ce ſont les imperfections des créatures, mal inſéparable d'une nature contingente & bornée; le mal *phyſique*, ou les douleurs auxquelles ſont expoſés tous les êtres ſenſibles; le mal *moral*, ou le péché, triſte apanage des êtres bornés, intelligens & libres. Selon la révélation, celui-ci eſt à l'égard de la nature humaine la ſource du mal phyſique : l'homme eſt condamné à ſouffrir & à mourir en punition du

(*a*) Iſaïe, c. 45, v. 7.

péché d'Adam ; ſans cette faute originelle, l'homme innocent & vertueux auroit été conſtamment heureux.

Il y a du mal dans le monde ; mais comment en eſtimer la quantité ? Les uns ſoutiennent qu'il y a plus de mal que de bien ; c'étoit le ſentiment des Manichéens dont Bayle a pris la défenſe (*a*) : c'eſt encore l'opinion des mélancoliques, des miſanthropes, & de pluſieurs athées. D'autres, plus ſenſés & en plus grand nombre, reconnoiſſent qu'il y plus de bien que de mal ; qu'aucune créature ſenſible n'eſt ſur la terre abſolument malheureuſe. Un Philoſophe moderne s'eſt attaché à prouver que la ſomme des maux eſt parfaitement égale à celle des biens ; que cette égalité eſt une ſuite néceſſaire de la nature des êtres créés & bornés ; que Dieu avec toute ſa puiſſance n'a pu faire autrement ; que le bien pur & abſolu ne peut ſe trouver que dans l'Etre infini (*b*). Enfin les Optimiſtes ont pris pour leur deviſe, *tout eſt bien* : ſelon eux, il n'y a dans le monde aucun mal

(*a*) Dict. Crit. Xénophanes, F.
(*b*) De la Nat. 1e. part. c. 6 & ſuiv.

pur & duquel il ne réſulte un bien : ce qui eſt mal pour un être particulier, eſt un bien à l'égard de la totalité des êtres ; ce monde-ci eſt le meilleur des mondes poſſibles ; Dieu ſouverainement puiſſant n'a pu en créer un plus parfait.

Cette diverſité de ſentimens, parmi les Philoſophes, eſt moins une preuve de l'obſcurité de la queſtion, que de la tournure bizarre des divers eſprits qui l'ont examinée. Il n'eſt certainement pas démontré qu'un monde meilleur que celui-ci ſoit impoſſible; la révélation nous fait entendre, qu'avant le péché d'Adam, le monde étoit un ſéjour plus heureux qu'il n'eſt. Si Dieu a fait néceſſairement les choſes telles qu'elles ſont, nous ne lui devons aucune reconnoiſſance, & nous ſommes ſous l'empire de la fatalité.

Il eſt encore moins prouvé que dans ce monde il y ait plus de mal que de bien : le contraire ſeroit aiſé à démontrer : mais cela n'eſt pas néceſſaire pour réſoudre la queſtion que nous avons à traiter. Il s'agit ſeulement de ſavoir ſi le mêlange des biens & des maux, tel que nous l'éprouvons, peut ou ne peut

pas ſe concilier avec la bonté infinie de Dieu.

Bayle, avide de paradoxes, s'eſt appliqué à prouver que cette conciliation eſt impoſſible; que le ſyſtême des Manichéens, qui admettoient deux principes, l'un auteur du bien, l'autre cauſe du mal, eſt le ſeul qui puiſſe ſoulager notre raiſon. Attaqué par divers adverſaires, après bien des diſputes & des contradictions, il a été forcé de convenir que cette hypotheſe des deux principes, conſidérée en elle-même, eſt abſurde, inſoutenable, contraire aux idées de l'ordre, ſujette aux rétorſions, & ne ſauroit lever les difficultés (*a*). Tertullien l'avoit déja démontré dans ſon livre contre Hermogene (*b*); & nous allons le prouver en peu de mots.

§. II.

1°. Nous avons fait voir ailleurs qu'il ne peut pas y avoir deux êtres néceſſaires ou exiſtans par eux-mêmes; que

(*a*) 2e. Eclairciſſ. ſur les Manich. à la fin du Dict. Crit.

(*b*) Chap. X & ſuiv.

l'exiſtence néceſſaire renferme la ſouveraine perfection : il eſt donc abſurde d'en admettre deux, dont l'un ſoit eſſentiellement mauvais.

2°. Ou le bon principe a pu empêcher ſon adverſaire de produire le mal, ou il ne l'a pas pu. S'il l'a pu, il eſt auſſi reſponſable de la production du mal que s'il l'avoit fait lui-même. S'il ne l'a pas pu, ſa puiſſance eſt bornée ; peu importe qu'elle le ſoit, ou par la nature des choſes, ou par la malice du mauvais principe : l'argument d'Epicure revient dans toute ſa force ; l'hypotheſe Manichéenne ne peut ſervir à le réſoudre.

3°. Les deux principes ont agi néceſſairement ou librement : dans le premier cas ; tout eſt néceſſaire ; c'eſt le ſyſtême de la fatalité. Que les choſes ſoient telles qu'elles ſont par la néceſſité de leur nature, ou par la nature de leurs cauſes premieres, cela eſt indifférent. Dans le ſecond cas, Dieu devoit plutôt s'abſtenir de produire des créatures, que de conſentir que le mauvais principe les rendît méchantes & malheureuſes.

Vainement Bayle a donné à ſon hy-

potheſe toutes les tournures imaginables. Il avoit ſuppoſé d'abord que le bon & le mauvais principe ont fait enſemble une convention, afin de faire ceſſer le chaos où l'un détruiſoit ce que l'autre faiſoit (*a*). On lui a montré que quand le chaos ne ſeroit pas une abſurdité, c'étoit encore un moindre mal que l'exiſtence de tant de créatures qui ſouffrent par leur faute ou par celle d'autrui.

Il a ſuppoſé enſuite que les deux principes agiſſoient néceſſairement & indépendamment l'un de l'autre (*b*). Ils ont donc agi de toute éternité; il n'y a point eu de chaos, & tout eſt néceſſaire. Mais comment ſe trouve-t-il de la diverſité & de l'inégalité entre les créatures ? Deux cauſes néceſſaires, agiſſant de toute leur force, ne peuvent produire des effets inégaux : dire que cette inégalité eſt un effet de la néceſſité, ou qu'elle vient du haſard, c'eſt la même choſe. Bayle n'a recours à l'hypotheſe des Manichéens, que pour expliquer l'origine du mal moral; dans

(*a*) Diction. Critiq. *Manich.* D. *Pauliciens*, E. F. I.

(*b*) Dict. Crit, *Zoroaſtre*, E, n. 1.

le ſyſtême de la néceſſité, il n'y a plus de mal moral : rien n'eſt poſitivement ni bien ni mal.

Donc l'hypotheſe des deux principes, de quelque maniere qu'on la conçoive, eſt abſurde & ne ſatisfait à aucune difficulté (*a*). L'eſſentiel eſt de faire voir que les objections des Manichéens, de Bayle, des matérialiſtes, ne prouvent rien contre le dogme d'un ſeul Dieu infiniment puiſſant & bon, créateur de toutes choſes.

§. III.

D'où vient le mal que nous éprouvons ? Le mal *moral* vient de la liberté de l'homme, le *phyſique* de ſa condition préſente, le *métaphyſique* de la contingence de ſon Etre : Dieu ne peut empêcher cette derniere eſpèce de mal ; toutes les créatures ſont néceſſairement imparfaites, le bien qui eſt en elles eſt eſſentiellement borné ; cette borne qui les termine, cette imperfection de leur Etre eſt le mal *métaphyſique* duquel nous devons parler d'abord.

(*a*) Mém. de l'Acad. des Inſcript. tome L., *in*-12, p. 301, 339 & ſuiv.

Si Dieu eſt bon, diſent nos adverſaires, il doit aimer également ſes créatures, leur donner toutes les perfections qui leur conviennent, ne point favoriſer certains individus plus que les autres : pourquoi cette prédilection aveugle & injuſte (*a*) ?

Pour peſer la valeur de cette objection, il faut ſavoir pourquoi telle perfection convient à telle eſpece d'êtres ou à tel individu. Dieu, maître de créer des êtres ou de les laiſſer dans le néant, ne doit rien à ce qui n'exiſte pas ; l'exiſtence qu'il leur donne eſt un bienfait gratuit ; chaque degré de perfection & de bien-être qu'il leur départit, eſt une faveur & un trait de bonté : tel attribut leur convient, parce que Dieu l'a voulu, point d'autre raiſon.

Dans la totalité des créatures, Dieu, ſans déroger à ſa bonté infinie, a pu produire des eſpeces inégales, de purs eſprits plus parfaits que l'homme, des êtres purement ſenſitifs qui lui ſont inférieurs, des êtres inanimés d'une nature encore plus imparfaite. Il n'eſt aucune de ces eſpeces à laquelle Dieu

(*a*) S. Aug. L. contrà Epiſt. fundam. c. 25.

n'ait pu donner plus de perfection, puiſqu'il eſt tout-puiſſant ; mais il pouvoit auſſi en donner moins, puiſqu'il eſt maître de ſes dons : un bienfait reçu n'eſt pas un titre pour en exiger de plus grands.

Si l'eſpece humaine eſt plus imparfaite que les anges, elle eſt auſſi plus parfaite que les êtres purement ſenſitifs & que les corps inanimés. Rien n'eſt donc parfait ou imparfait, bien ou mal, que par comparaiſon ; il n'eſt point de mal abſolu ; Dieu, quoiqu'infiniment puiſſant, ne peut créer que des êtres finis & bornés.

De même que, ſans déroger à une bonté infinie, Dieu a pu créer des eſpeces inégales, ainſi il a pu, ſans bleſſer aucun droit, mettre de l'inégalité entre les individus de la même eſpece. Il auroit pu créer différentes eſpeces d'hommes, comme il a créé différentes eſpeces d'animaux dont les facultés ſont inégales. Si j'ai droit de me plaindre parce que j'ai moins de force, d'intelligence, de ſanté que mon voiſin ; celui-ci ſe plaindra, de ſon côté, de n'avoir pas la vue perçante de l'aigle, la force de l'éléphant, la vîteſſe du

cerf, un ſixieme ſens, & toutes les connoiſſances qui lui manquent. Cela va droit à l'infini, puiſque Dieu pouvoit augmenter à l'infini les facultés de chaque eſpece & de chaque individu. Le Philoſophe qui a écrit qu'un être infiniment puiſſant & bon ne doit faire & permettre que *l'infiniment bien* (*a*), ne s'entendoit pas lui-même : l'infiniment bien dans une créature, un effet égal à la puiſſance infinie, eſt une contradiction. Si tous les hommes étoient borgnes ou boiteux, ce ne ſeroit plus un défaut ni un mal; ce n'en eſt un dans l'état préſent des choſes, que par comparaiſon.

Vainement on dira que Dieu nous doit toutes les perfections qui conviennent à notre nature, qui ſont une propriété ou un apanage de notre eſpece; aucun degré de perfection ne nous convient, que parce que Dieu l'a libéralement voulu : il pouvoit nous en accorder davantage; il pouvoit auſſi nous en donner moins. Ce que Dieu départit à l'un, ne le rend point redevable

(*a*) Traité des Erreurs populaires, chap. 5, pag. 110.

à l'autre ; tout eſt pur bienfait de ſa part, ſoit à l'égard des eſpeces, ſoit pour le compte des individus (*a*).

Bayle a été forcé de reconnoître cette vérité ; il avoue que Dieu n'eſt pas obligé de diſtribuer également ſes dons ; que l'inégalité ne dérogeroit point à une bonté & à une puiſſance infinie, ſi chaque créature ſenſible étoit contente de ſa condition & de la portion de biens qui lui eſt échue (*b*). Déja, par cet aveu, la bonté infinie de Dieu eſt juſtifiée à l'égard des imperfections des créatures : ſera-t-il plus difficile d'en faire l'apologie à l'égard du mal phyſique, du mécontentement des êtres ſenſibles, de ce que l'on appelle *bonheur* & *malheur* ?

§. IV.

1°. Eſt-il vrai qu'en général les hommes ſoient mécontens de leur ſort ? Un matérialiſte a prouvé le contraire. Suppoſons, dit-il, que l'on propoſe à un

(*a*) S. Aug. l. II, *de Geneſi contrà Manich.* c. 29.

(*b*) Rép. au Prov. c. 75, 157, 165, 173. Dict. Crit. *Manichéens*, D.

homme quelconque de changer ſon exiſtence contre celle d'un autre à ſon choix ; j'entends par *ſon exiſtence*, tout ce qui le conſtitue tel qu'il eſt, ſes facultés naturelles & acquiſes, ſes connoiſſances, ſes idées, ſes inclinations, ſa maniere de voir & de ſentir. Il y a cent à parier contre un, qu'aucun homme ne ſeroit aſſez hardi pour vouloir haſarder l'échange avec quelque individu que ce ſoit (*a*). Horace avoit déja fait la même réflexion (*b*). L'Auteur du Syſtême de la Nature dit que ſi nous jetons un coup d'œil impartial ſur la race humaine, nous y trouverons un plus grand nombre de biens que de maux ; que nul homme n'eſt heureux en maſſe, mais qu'il l'eſt en détail, &c. (*c*). Il n'eſt perſonne, dit-on, qui ne ſoit content de ſoi : comment donc quelqu'un eſt-il mécontent de Dieu ?

2°. La queſtion n'eſt pas de ſavoir s'il y a des mécontens, mais s'ils ont raiſon de l'être ; Bayle convient qu'ils ont tort. » De toutes les perfections

(*a*) Syſt. Social, 1e. part. c. 15.
(*b*) Satyr. l. I, Sat. 1.
(*c*) Syſt. de la Nat. tome I, c. 16, p. 352 & ſuiv.

» de Dieu, dit-il, la bonté ſeroit la » plus viſible, ſi les hommes y faiſoient » réflexion. L'on a beau dire que nous » ſommes plus ſuſceptibles du chagrin » & de la douleur que du plaiſir; *cela* » *n'eſt pas vrai.* Les plaiſirs dont nous » jouiſſons viennent des loix que Dieu » a poſées dans la nature; au contraire, » la plupart de nos chagrins viennent » du mauvais uſage que nous faiſons de » notre raiſon. C'eſt notre ingratitude, » notre orgueil, notre humeur inſa- » tiable qui nous fait parler: *Falsò que-* » *ritur de naturâ ſuâ genus humanum*, » dit très-bien Salluſte, &c. (*a*) «. Ainſi il réfute ce qu'il avoit dit ailleurs, qu'il y a dans ce monde plus de maux que de biens (*b*).

3°. Pour ſavoir ſi les créatures ſenſibles ont lieu d'être contentes ou mécontentes, il faudroit aſſigner le degré de bien-être au delà duquel l'homme ne peut rien prétendre légitimement, & en deçà duquel il a droit de ſe plaindre. Si de deux hommes également fa-

(*a*) Nouv. de la Républ. des Lettres, Août 1684, art. 6, p. 111. Dict. Crit. *Aurélien*, F.
(*b*) Dict. Crit. *Xénophanes*, F.

vorisés à tous égards par la Providence ; l'un est content de son sort, l'autre mécontent; s'ensuit-il que la bonté divine est en défaut à l'égard du second, parce qu'il est moins soumis, moins reconnoissant, moins raisonnable que le premier ? Prendrons-nous pour regle de la bonté divine l'ingratitude & les désirs des insensés ?

Job sur son fumier bénissoit Dieu : Alexandre, possesseur d'un empire immense, n'étoit pas satisfait. Il y a des hommes si mal organisés, disent les matérialistes, qu'ils ne peuvent être heureux que par le crime : faudra-t-il que Dieu réfonde leur caractere, ou leur permette des crimes pour les rendre heureux ? Si nous avons droit d'exiger tel ou tel degré de bonheur, dès que nous en avons l'idée ou le désir, ce principe va droit à l'infini.

§. V.

Puisque sur l'article du bien & du mal physique, du bonheur & du malheur, les Philosophes soutiennent le pour & le contre, tâchons de nous en faire des notions plus exactes que les leurs.

Le *bonheur* exige deux choſes, être exempt de toute ſenſation douloureuſe, & avoir un ſentiment de plaiſir du moins dans le degré le plus foible : donc être *malheureux* abſolument parlant, c'eſt éprouver un ſentiment continuel de douleur ſans aucun intervalle de plaiſir.

Je dis *abſolument parlant*, parce que le bonheur & le malheur, ſoit pour le degré, ſoit pour la durée, ne conſiſtent pas dans un point indiviſible : ce ſont deux états habituels, ſuſceptibles de plus & de moins : nous n'en jugeons que par comparaiſon. Le ſophiſme continuel de Bayle & de ſes copiſtes eſt de les prendre toujours dans un ſens abſolu. Si un homme pendant toute ſa vie avoit ſouffert les douleurs de la goutte ou de la gravelle ; & n'avoit joui que de quelques momens de repos ; nous ne dirions pas que cet homme a été heureux : mais s'il a joui d'une ſanté & d'un bien-être conſtant pendant 80 ans, & qu'il n'ait éprouvé que quelques inſtans d'une douleur légere ; ſoutiendra-t-on qu'il a été malheureux ? Ce ſeroit ſe jouer des termes. Il eſt moins heureux, ſi l'on veut, que s'il n'avoit jamais

ſouffert, & que s'il avoit éprouvé des plaiſirs plus vifs & plus durables; mais il eſt beaucoup plus heureux que le malade dont nous venons de parler.

Le ſeul principe fixe que nous ayons, eſt qu'il n'y a point de bonheur abſolu que le bonheur éternel, point de malheur abſolu que le ſort des damnés; leur exiſtence eſt moins deſirable que le néant. Mais entre ces deux extrêmes, il y a un nombre infini de degrés, qui ne ſont bonheur ou malheur que par comparaiſon, & dans leſquels Dieu a pu nous placer ſans déroger à une bonté infinie.

De même que la perfection & l'imperfection des créatures ſont des idées purement relatives, le bonheur & le malheur ne ſont que relatifs. Il n'eſt aucune créature à laquelle Dieu n'ait donné quelque degré de perfection, & il n'en eſt aucune à laquelle Dieu n'ait accordé quelque degré de bonheur & de bien-être. Ce que nous nommons *imperfection* n'eſt que la privation d'un plus haut degré de perfection; & ce que nous appellons *malheur* n'eſt que la privation d'un degré plus grand & plus durable de

bonheur (*a*). Nous n'avons pas plus lieu d'être mécontens du degré de bonheur dont nous jouiſſons, que du degré de perfection que nous poſſédons ; notre état, tel qu'il eſt, ne peut paroître malheureux qu'à ceux qui n'eſperent rien après cette vie. L'égalité de bonheur & de perfection entre les hommes rendroit la ſociété impoſſible ; ils ne ſont liés que par leurs beſoins (*b*).

Il eſt donc faux que l'homme ſoit *malheureux* ſur la terre ; il l'eſt qu'un ſeul degré de mal gâte cent dégrés de bien (*c*) ; il l'eſt qu'un ſeul inſtant de douleur ici-bas ſoit une objection inſoluble contre la bonté divine (*d*), ſurtout lorſque la douleur eſt une expiation du péché, & le moyen de mériter un bonheur éternel. Toutes ces maximes ne ſont fondées que ſur une notion

(*a*) C'eſt le principe ſur lequel S. Auguſtin a toujours raiſonné contre les Manichéens & contre les Pélagiens. L. 3 de lib. arb. c. 2, n. 5 ; c. 12, n. 12 & 13. L. contrà Epiſt. fundam. c. 25, 30, 37. Op. imperf. l. 5, n. 58, 60, &c.

(*b*) Théodoret, Thérapeut, 6e. diſc. p. 571.

(*c*) Dict. Crit. *Xénophanes*, I.

(*d*) Le Bon Sens, §. 51 & 60.

fauſſe du bonheur, & ſur une idée encore plus fauſſe de la bonté infinie de Dieu.

§. VI.

Continuellement on compare la bonté divine à la bonté humaine; l'Etre infini à l'être borné : ſource intariſſable de ſophiſmes. Un homme n'eſt cenſé *bon* qu'autant que ſa volonté de faire du bien égale ſon pouvoir, parce que ce pouvoir eſt très-borné. Il doit faire le plus de bien qu'il peut, l'accorder le plus promptement, au plus grand nombre de perſonnes, le plus long-temps qu'il lui eſt poſſible; aucun de ces caracteres n'eſt applicable à Dieu. On tombe en contradiction, dès que l'on exige qu'il faſſe autant de bien qu'il peut; il en peut faire à l'infini; qu'il en faſſe le plus promptement, il l'a pu de toute éternité; qu'il en faſſe au plus grand nombre de créatures poſſible, il en peut créer à l'infini; qu'il le faſſe le plus long-temps, il peut continuer pendant toute l'éternité. Sa bonté même envers les bienheureux ne remplit pas toutes ces conditions; Dieu peut augmenter à l'infini le bonheur des Saints, & il a pu le faire commencer

cent

cent mille ans plutôt; ce bonheur n'eſt infini que dans ſa durée; c'eſt l'infini *en puiſſance*, mais il ne ſera jamais l'infini actuel.

Bayle lui-même a été forcé de convenir que » nos idées naturelles ne peuvent point être la meſure commune » de la bonté & de la ſainteté divine, & » de la bonté & de la ſainteté humaine; » que n'y ayant point de proportion » entre le fini & l'infini, il ne faut pas » ſe permettre de meſurer à la même » aune la conduite de Dieu & la conduite des hommes (*a*) «. Voilà cependant ce qu'il a fait dans tous ſes livres; & ſes copiſtes ne ceſſent de le répéter: pour argumenter contre la bonté divine, ils alleguent les exemples d'un pere, d'une mere, &c. comparaiſons fauſſes & qui ne prouvent rien.

Poſons donc pour principe, que la bonté de Dieu, quoiqu'infinie, eſt la volonté de faire du bien plus ou moins, & toujours dans un degré borné; que dans les divers degrés dont les biens créés ſont ſuſceptibles, il n'en eſt aucun,

(*a*) Réponſe à M. le Clerc, §. 5; Œuvres, tome III, p. 997.

quelque borné qu'il ſoit, que l'on puiſſe regarder comme indigne de la bonté de Dieu (*a*). Si l'on ne vouloit appeller *bien* que ce qui eſt *le meilleur* poſſible, il n'y auroit plus de bien dans l'univers; le mieux, le meilleur, c'eſt l'infini.

Or, dans le nombre immenſe de créatures ſenſibles que Dieu a formées, y en a-t-il une ſeule à laquelle il n'ait fait du bien plus ou moins, & dont l'exiſtence ne ſoit pas préférable au néant? Voilà où la queſtion eſt réduite. S'il a donné à toutes, ſans exception, quelque degré de bien-être, il a donc été *bon* à leur égard; quelque degré qu'il leur en eût accordé, il auroit toujours pu leur en faire davantage, puiſque ſa puiſſance eſt infinie: les limites de ſes bienfaits, quelque reſſerrées qu'elles ſoient, ne prouvent donc rien contre ſa bonté; les maximes de nos adverſaires ne ſont que des équivoques.

Bayle demande: » La ſouveraine » puiſſance, jointe à une bonté infinie, » ne comblera-t-elle pas de biens ſon » ouvrage (*a*) «? Si *combler de biens*,

(*a*) C'eſt encore le principe poſé par S. Auguſtin, Epiſt. 186 ad Paulin. c. 7, n. 22.
(*b*) Dict. Crit. *Manichéens*, D.

c'eſt en accorder autant que Dieu peut en donner & que la créature peut en recevoir, cela va à l'infini; l'exiger, c'eſt vouloir l'infini créé, l'infini actuel, c'eſt tomber en contradiction.

» Une bonté infinie, continue Bayle, » devroit rendre nos biens purs, notre » bonheur continuel; elle ne peut ren- » dre ſes créatures malheureuſes (*a*) «. Un *bien pur*, un bien ſans privation, eſt un bien infini, ſoit dans la quantité, ſoit dans la durée; Dieu ne peut l'accorder, parce que ſa puiſſance eſt infinie & ſa bonté inépuiſable. Nous avons démontré qu'aucune n'eſt abſolument malheureuſe. » Dieu, dit-il encore, pou- » voit ſauver l'homme, ou le rendre » éternellement heureux, ſans lui faire » aucun mal temporel; s'il eſt infini- » ment bon, il le doit (*b*) «. Fauſſe maxime. Dès que la bonté eſt jointe à un pouvoir infini, il eſt abſurde de dire qu'elle doit tout ce qu'elle peut: Bayle a été forcé de l'avouer.

(*a*) *Pauliciens*, E.

(*b*) Dict. Crit. *Origene*, E, n. 4 & 6.

§. VII.

Mais c'eſt principalement contre le mal moral, contre le péché & ſes ſujets, qu'il a tourné ſes objections.

» Si Dieu, dit-il, a prévu le péché » de l'homme, ou s'il l'a ſeulement jugé » poſſible, il a dû le prévenir; il a dû » déterminer l'homme au bien moral, » comme il l'a déterminé au bien phy- » ſique «. Ainſi raiſonnoient déjà les Manichéens (*a*).

Réponſe. Contradiction. L'homme déterminé au bien moral, comme au bien phyſique, ne ſeroit plus libre; il n'y auroit plus ni bien, ni mal moral, ni crime, ni vertu; l'un & l'autre ne ſeroient plus imputables.

Dieu pouvoit prévenir le péché; donc il le devoit: fauſſe conſéquence; il eſt abſurde de réduire la bonté divine, jointe à un pouvoir infini, à faire tout ce qu'elle peut.

» Le pouvoir de faire le mal, dit-il en- » core, eſt mauvais en lui-même «. Dieu

---

(*a*) Dict. Crit. *Manichéens*, D. *Pauliciens*, F. S. Aug. contrà adverſ. Legis & Proph. l. I.

ne devoit pas l'accorder à l'homme (*a*).

Réponſe. Fauſſe notion du libre arbitre ; Bayle a été obligé de la rétracter (*b*). La liberté eſt le pouvoir donné à l'homme de faire le bien ou le mal moral, à ſon choix. Le pouvoir de faire le mal *ſeul* ſeroit eſſentiellement mauvais, mais il répugne ; alors le mal ne ſeroit plus *moral* ni imputable.

Le pouvoir de faire le bien *ſeul* dans un état de félicité parfaite, eſt le privilege des bienheureux dans le Ciel ; mais ce n'eſt plus un *mérite*. Cet état eſt ſans doute meilleur & plus avantageux que celui dans lequel nous ſommes ; le libre arbitre de l'homme eſt un moindre bien que la grace inadmiſſible des Saints ; mais c'eſt auſſi un plus grand bien que l'état des brutes, incapable de faire le bien ni le mal moral : Bayle en eſt convenu (*c*) ; il n'eſt donc pas *mauvais en lui-même* ; ce n'eſt point un mal abſolu : n'eſt-ce pas un très-grand avantage pour l'homme de pouvoir ſe rendre éternel-

(*a*) *Pauliciens*, E, F. Entret. de Maxime, 2e. part. c. 21, p. 70.

(*b*) Eclairciſſ. ſur les Manichéens, p. 631.

(*c*) Dict. Crit. *Pauliciens*. M.

lement heureux, s'il le veut, par la pratique du bien (*a*)?

» Donner à l'homme, dit-il, le libre » arbitre dans un instant où l'on prévoit » qu'il en abusera, c'est lui faire un don » pernicieux (*b*). «

Réponse. Cela est faux. La prévoyance du mauvais usage que l'homme fera de sa raison, de sa liberté, de ses connoissances, de ses talens corporels, &c. ne change point la nature de ces dons; elle n'influe en rien sur l'abus que l'homme peut en faire.

» Dieu, continue Bayle, devoit plu- » tôt ôter à l'homme le libre arbitre, » que de lui permettre d'en abuser (*c*) «.

Réponse. Nouvelle fausseté. La privation du libre arbitre n'est *un bien* que quand elle est jointe à la grace inadmissible : or, l'homme n'étoit point dans cet état; le libre arbitre ne lui étoit pas donné précisément pour la circonstance dans laquelle l'abus étoit prévu, mais pour toute sa vie : Dieu ne l'en avoit

---

(*a*) C'est la réflexion de S. Augustin, l. XI de Genesi ad litt. c. 7, n. 9.

(*b*) *Idem*, E, F. Entretiens de Maxime, 2e. part. c. 21, p. 70.

(*c*) *Pauliciens*, M.

pas doué afin qu'il en abuſât, mais afin qu'il s'en ſervît pour ſe rendre conſtamment heureux.

» Ne vaut-il pas *mieux*, dit notre Sophiſte, enchaîner un homme que de » lui laiſſer la liberté de ſe tuer (*a*) «?

Réponſe. Double faute de Logique. Cela vaut *mieux;* donc Dieu le doit: la conſéquence eſt fauſſe, parce qu'elle mene à l'infini. Un homme devroit le faire en pareil cas; donc Dieu le doit de même: comparaiſon fautive; Bayle en eſt convenu.

» Un don, dit-il, ne peut être enviſagé comme un bienfait, que quand » on y ajoute l'art de s'en ſervir «.

Réponſe. D'accord. Dieu avoit ſuffiſamment donné à Adam l'art de ſe ſervir de ſon libre arbitre, toutes les connoiſſances & les ſecours néceſſaires; Adam n'a péché ni par ignorance, ni par impuiſſance de mieux faire, mais par choix & de propos délibéré: il en eſt de même avec proportion de tous ceux qui péchent.

» Il ne convient qu'à un ennemi, » conclut-il, de faire des dons qu'il

(*a*) *Pauliciens*, M.

avoit déjà répondu la même choſe à Marcion (*a*).

§. VIII.

Les objections de Bayle ſur la nature des ſecours accordés à l'homme, ne ſont pas plus ſolides que les précédentes.

» Dieu pouvoit, dit-il, prévenir le » péché de l'homme par une grace effi- » cace, ſans nuire à ſon libre arbitre; il » ne devoit pas cette grace à l'homme, » mais il la devoit à lui-même & à ſa » bonté infinie. Ne donner à l'homme » qu'un ſecours inefficace dont Dieu » prévoyoit l'inutilité, c'étoit plutôt lui » faire du mal que du bien «.

Réponſe. Cet argument & mille autres ſemblables portent ſur trois ſuppoſitions fauſſes. La premiere, qu'un moindre bienfait comparé à un plus grand, n'eſt plus un bien, mais un mal. La deuxieme, que de deux bienfaits inégaux, Dieu ſe doit à lui-même d'accorder toujours le plus grand. La troiſieme, que plus Dieu prévoit de réſiſtance de la part de l'homme, plus il eſt obligé d'augmenter la grace. Ces trois

(*a*) Adv. Marcion, l. II, c. 6.

abſurdités n'ont pas beſoin d'une plus longue réfutation.

Une grace inefficace, ou une grace dont Dieu prévoit l'inefficacité, eſt ſans doute un moindre bienfait qu'une grace dont il prévoit l'efficacité; mais il eſt faux que la premiere ſoit un mal, un don inutile ou pernicieux, un piege tendu à l'homme, &c. Un ſecours qui donne à l'homme toute la force néceſſaire pour le rendre maître de ſon choix & de ſon action, ne peut, ſous aucune face, être enviſagé comme un mal.

» A l'égard de Dieu, continue Bayle, » permettre le péché & vouloir le pé» ché, c'eſt la même choſe, puiſqu'il » peut toujours l'empêcher; Dieu ne » peut prévoir le péché futur que dans » ſon décret; dès qu'il a prévu qu'Adam » pécheroit, il impliquoit contradic» tion qu'Adam ne péchât pas (*a*) «.

Réponſe. Tout cela eſt faux. En quel ſens Dieu veut-il le péché au moment même qu'il donne la grace néceſſaire pour l'éviter? On ne peut mieux juger

(*a*) Dict. Crit. *Pauliciens*, F. *Prudence*, F. Réponſe au Prov. c. 145, &c. Entret. de Maxime, 2e. part. c. 21 & 26.

de la volonté de Dieu que par l'effet immédiat qu'elle opere : or, ſon effet immédiat eſt la grace ou le ſecours qu'elle donne pour faire le bien : elle veut donc le bien, puiſque la grace eſt deſtinée à le produire. Mais Dieu laiſſe à l'homme le pouvoir de réſiſter ; il permet la réſiſtance, il ne l'empêche point ; celle-ci n'eſt point l'effet de la grace, mais de la volonté de l'homme. Dieu ne donne point la grace afin que cette réſiſtance arrive, mais pour une fin contraire ; il eſt abſurde de juger de la volonté de Dieu par l'effet que produit la volonté de l'homme.

Avant de donner la grace, Dieu prévoit ſi l'homme y coopérera ou s'il y réſiſtera ; mais l'evénement prévu n'eſt point, à l'égard de Dieu, le motif de donner telle grace ou telle autre. Dans le premier cas, la grace ne ſeroit plus gratuite, elle ſeroit la récompenſe du conſentement prévu : dans le ſecond cas, ce ſeroit une punition de la réſiſtance prévue : or, une *grace*, un ſecours, un bienfait, ne peut jamais être une punition.

Dieu ne fait aucun décret, aucune prédétermination du péché, il n'en a

pas beſoin pour connoître les futurs ni les poſſibles; du moins ce décret n'eſt pas un article de foi. Pour argumenter contre la bonté divine, il eſt ridicule de ſe prévaloir d'un ſyſtême arbitraire & incertain, d'une diſpute ſcholaſtique à laquelle on peut très-bien ſe diſpenſer de prendre part.

Nous avons fait voir que la *néceſſité* que l'on fait réſulter de la preſcience divine, n'eſt qu'une néceſſité de conſéquence ou de ſuppoſition, qui, loin de détruire la liberté humaine, en ſuppoſe l'exercice.

§. IX.

Les matérialiſtes n'ont fait que répéter les argumens de Bayle; ils ont cru les renforcer par un ton déclamateur.

Premiere Objection. L'homme n'eſt pas heureux, ſes jouiſſances ne ſont point durables, ſes plaiſirs ſont mêlés de peines, peu de gens ſont contens de leur ſort; la machine humaine, prétendu chef-d'œuvre d'induſtrie, a mille façons de ſe déranger. Une bonté infinie ne peut être limitée, ni partiale, ni excluſive; ſi Dieu eſt infinement bon,

il doit le bonheur à toutes ſes créatures : un animal, un ciron qui ſouffrent, ſont un argument invincible contre la Providence divine & contre ſes bontés infinies (*a*).

Réponſe. L'homme n'eſt pas abſolument ni complétement heureux, cela eſt clair ; il ne peut pas l'être ſur la terre : mais ce n'eſt pas la faute de la bonté divine ſi les athées ne veulent point du bonheur qu'elle leur offre dans une autre vie. Ils veulent le bonheur préſent, ſans mérite & ſans vertu, la félicité des brutes ; Dieu ne ſeroit ni juſte, ni bon, ni ſage, s'il la leur accordoit.

L'homme n'eſt point non plus abſolument malheureux, puiſqu'il a *des jouiſſances* & *des plaiſirs*, quoique mêlés de peines ; aucun homme ne meurt qu'à regret ; aucun ne voudroit, après de mûres réflexions, changer ſon exiſtence contre celle d'un autre ; chacun eſt content de ſoi, par conſéquent du ſort que lui a fait la bonté divine : le déſir aveugle & vague d'un ſort meilleur ne ſignifie rien ; l'ingratitude volontaire de

(*a*) Le Bon Sens, §. 51 & 69.

l'homme ne doit point être miſe ſur le compte de la Providence.

Dieu n'a point voulu que la machine humaine fût immortelle ni invulnérable; par-là même, il nous avertit que nous ſommes réſervés à une autre vie: cela n'empêche pas que cette machine ne ſoit un chef-d'œuvre d'induſtrie, puiſque l'ouvrier a calculé avec la derniere préciſion les inſtans de durée qu'il veut lui accorder : il eſt abſurde de la comparer à l'ouvrage d'un Mécanicien; celui-ci eſt intéreſſé à rendre ſa machine durable; Dieu n'a aucun intérêt à nous faire vivre plus ou moins long-temps.

Un Philoſophe ne s'entend pas lui-même, lorſqu'il dit qu'une bonté infinie ne peut être *limitée* dans ſes effets : ſes effets peuvent-ils être infinis comme elle? Elle n'eſt point partiale, puiſque ſes dons ſont purement gratuits; ni excluſive, puiſqu'elle fait du bien à tous plus ou moins. Un animal, un ciron qui ſouffrent ne prouvent rien; mais un ſage, un chrétien, qui béniſſent Dieu dans les ſouffrances, fourniſſent une réponſe invincible à toutes les déclamations des athées.

§. X.

Deuxieme Objection. L'on nous conſole en diſant que ce monde n'eſt qu'un paſſage & un lieu d'épreuve ; mais l'exiſtence d'une autre vie n'a pour garans que les déſirs & l'imagination des hommes. Dieu qui ſait tout n'a pas beſoin de nous éprouver : une épreuve qui dure depuis la création peut-elle nous inſpirer de la confiance ? Sans nous donner ici bas un bonheur infini, Dieu pouvoit nous accorder du moins le bonheur dont des êtres finis ſont ſuſceptibles. S'il ne le peut ou ne le veut pas, comment ſavons-nous qu'il le pourra ou le voudra dans une autre vie dont nous n'avons point d'idée ? Depuis deux mille ans, les bons eſprits attendent une ſolution raiſonnable à ces difficultés (*a*).

Réponſe. Les bons eſprits ont reçu cette ſolution depuis le commencement du monde, pour les eſprits pointilleux & gauches, ils diſputeront juſqu'à la fin des ſiecles. Nous les prions de nous dire ſi leur déchaînement contre la Pro-

(*a*) Le Bon Sens, §. 57, &c.

vidence & le renoncement à un bonheur futur, ſervent beaucoup à ſoulager le malheur préſent.

Ce bonheur futur a pour garans, non le déſir ou l'imagination, mais le ſentiment intérieur de notre deſtinée, la notion évidente & ineffaçable de la juſtice divine, qui conſole le juſte & fait trembler l'incrédule, l'abſurdité du ſyſtême, ſoit phyſique, ſoit moral, des athées : nous le verrons ci-après.

Dieu ne nous éprouve point pour ſavoir ce que nous ſommes & ce que nous ſerons, il le ſait de toute éternité ; mais pour nous juger par le témoignage de notre conſcience, pour nous porter à la vertu ; c'eſt nous qui avons beſoin de cette épreuve, & ce beſoin même eſt le fondement de l'ordre moral & de la ſociété : nous le prouverons en ſon lieu. La longueur même de cette épreuve eſt ce qui nous inſpire la confiance, parce que Dieu, qui ne peut avoir aucune raiſon d'être injuſte ou méchant, ne peut laiſſer la vertu ſans récompenſe, ni le vice ſans châtiment.

Puiſque les athées ne ſont pas contens de la meſure du bonheur dont ils jouiſſent ici-bas, nous les ſupplions de

fixer enfin cette meſure, de nous dire quel degré & quelle durée de bonheur ils croient pouvoir exiger de la bonté divine; il eſt abſurde de l'accuſer toujours ſans déterminer préciſément en quoi elle a péché, & juſqu'à quel point elle eſt en défaut à l'égard des incrédules.

Depuis la création, l'on ne s'eſt pas apperçu que le bonheur de ce monde contribuât beaucoup à rendre l'homme meilleur; c'eſt un préjugé fâcheux contre la validité des titres ſur leſquels il exige ce bonheur. Si on nous répond que Dieu pourroit auſſi aiſément rendre l'homme vertueux, par des bienfaits que par des châtimens; nous répliquerons qu'il dépend auſſi de l'homme de ſe laiſſer toucher par les premiers plutôt que par les ſeconds; s'il fait le contraire, c'eſt ſa faute & non celle de Dieu.

§. XI.

Troiſieme Objection. L'on ne peut juger de la nature d'une cauſe que par ſes effets; puiſqu'il y a du bien & du mal dans le monde, nous avons autant raiſon de conclure que Dieu eſt mé-

chant, que d'affirmer qu'il eſt bon. Nous ne pouvons juger de la ſageſſe divine que par la conformité des moyens qu'elle emploie avec le but qu'elle ſe propoſe : or, ce but n'eſt jamais rempli ; Dieu a fait les hommes pour ſa gloire, & il n'eſt point glorifié, puiſque tous les hommes l'offenſent ; il a fait le monde pour le bonheur de l'homme, & l'homme n'eſt pas heureux ; il veut punir le vice & récompenſer la vertu, tout au contraire le vice triomphe pendant que la vertu eſt malheureuſe. C'eſt donc contre l'évidence des faits que nous attribuons à Dieu l'intelligence, la providence, la ſageſſe, la bonté, la juſtice (*a*).

Réponſe. Il eſt faux que l'on doive juger de la nature de la cauſe premiere par ſes effets ; ceux-ci ſont néceſſairement bornés ; & par la notion de l'*Etre néceſſaire*, il eſt démontré que cette cauſe eſt infiniment parfaite, que tous ſes attributs ſont infinis. Le bien qui eſt dans le monde a néceſſairement une cauſe, & cette cauſe ne peut être que la bonté de Dieu ; ce bien étant néceſ-

(*a*) Le Bon Sens, §. 1, 52, 76, &c.

ſairement borné, le mal n'eſt que la borne même qui le termine, ou la privation d'un plus grand bien : ce mal a donc pour cauſe, non la méchanceté de Dieu, mais la nature même ou l'eſſence des êtres contingens & bornés. Il eſt abſurde qu'un bien créé n'ait pas de bornes & ne ſoit pas ainſi mêlangé de mal.

Il eſt faux que nous puiſſions juger de la ſageſſe divine par la conformité des moyens qu'elle emploie avec ſon but ; dans l'ordre moral, nous ne connoiſſons point en détail les moyens dont Dieu ſe ſert, & nous ſommes forcés de dire avec Saint Paul : *ô altitudo!*

Il eſt encore faux que ſon but général ne ſoit jamais rempli. La gloire de Dieu ne conſiſte point à recevoir en effet les hommages & l'adoration de tous les hommes, mais en ce que leur bonheur dépend de leur fidélité à remplir ce devoir : or ce deſſein de Dieu n'eſt jamais ſans effet. Il a fait les créatures pour l'homme & pour ſon bonheur, non tel que les voluptueux & les méchans le déſirent, mais tel qu'il convient à un être raiſonnable créé pour la vertu & pour ſes récompenſes éternelles.

Dieu ne récompenſe pas ordinairement la vertu ici bas, parce que les biens de ce monde ſont trop bornés pour la rendre heureuſe ; il n'en eſt pas moins vrai qu'à tout calculer, l'homme eſt beaucoup plus heureux ici bas par la vertu que par le vice : les athées en conviennent lorſqu'ils fondent leur morale ſur l'intérêt temporel de l'homme, & ſur ce principe, que la vertu même en ce monde porte avec elle ſa récompenſe, & le vice ſon châtiment. Ils ont ainſi le privilége de ſe contredire quand il leur plaît.

Parce que nous attribuons à Dieu l'intelligence, la ſageſſe, la bonté, la juſtice, l'Auteur que nous réfutons nous accuſe de faire Dieu à notre image, & de lui laiſſer toujours un bout de l'oreille humaine (*a*). Pour attaquer la bonté de Dieu, il la compare à la bonté de l'homme, il preſcrit à Dieu ce qu'il doit faire par la conduite qu'un homme doit tenir : cette contradiction eſt un bout d'oreille qui n'eſt pas de l'oreille humaine.

(*a*) Le Bon Sens, §. 59, 79.

§. XII.

Quatrieme Objection. Il eſt impoſſible de concilier la bonté divine avec la croyance d'un enfer. Selon les notions de la théologie moderne, Dieu n'a créé le plus grand nombre des hommes que dans la vue de les mettre à portée d'encourir des ſupplices éternels. Un Dieu aſſez perfide & aſſez malin pour créer un ſeul homme, & pour le laiſſer enſuite expoſé à ſe damner, ne peut être regardé que comme un monſtre de déraiſon, d'injuſtice, de malice & d'atocité (*a*).

Réponſe. Les blaſphêmes d'un énergumene ne ſont pas des démonſtrations. Selon les notions de cette théologie moderne, qui eſt celle de Saint Paul, *Dieu veut que tous les hommes ſoient ſauvés & parviennent à la connoiſſance de la vérité* (*b*) ; il eſt donc faux que Dieu en ait créé un ſeul *dans la vue* de le mettre à portée d'encourir des ſupplices éternels. Le deſſein contraire de

(*a*) Le Bon ſens, *ibid.* §. 62. Code de la Nature, 3e. part. p. 123. Syſt. Social, 2 part. c. 11, p. 125.

(*b*) 1. Tim. c. 2, ℣. 4.

Dieu eſt prouvé par les bienfaits & les graces que Dieu accorde à tous ſans exception, par les promeſſes qu'il leur fait, par le châtiment dont il les menace, par les remords qu'il leur inſpire, par la patience avec laquelle il les ſouffre, & dont les incrédules ſe ſcandaliſent.

Pour ſavoir ſi la damnation d'un ſeul homme peut ou ne peut pas s'accorder avec la bonté infinie de Dieu, il faudroit combiner la griéveté de la peine avec la quantité des ſecours que Dieu a donnés, & le degré de réſiſtance que le pécheur y a oppoſé: les incrédules ſont-ils en état de faire ce calcul? Qu'ils ſe révoltent contre le dogme d'un enfer qui les épouvante, cela n'eſt pas étonnant; qu'ils blaſphêment contre Dieu, parce qu'il punit rigoureuſement le crime, ils ont leurs raiſons; qu'ils veulent opiniâtrement le bonheur ſans vertu & ſans mérite, c'eſt leur affaire: mais l'obtiendront-ils en effet? Voilà la queſtion.

§. XIII.

Cinquieme Objection. Si l'ordre phyſique de l'univers prouve une Provi-

dence intelligente, puiſſante & pleine de bonté; quelle incertitude ne doit pas jetter ſur cette preuve le déſordre moral & politique dont ce monde eſt continuellement le théâtre? L'ordre moral auroit-il fait moins d'honneur à la Divinité, que le mouvement réglé des aſtres, que le retour périodique des ſaiſons? Dieu ſeroit-il moins bien repréſenté par des Souverains juſtes & bons, que par des Tyrans impitoyables, par des Sultans avides, par des Conquérans farouches? N'eût-il pas été plus avantageux à l'homme d'être déterminé à la vertu dans chaque inſtant de ſa durée, que de jouir de la funeſte liberté de pécher & de ſe damner (*a*)?

Réponſe. Toujours même ſophiſme: cela eût été mieux, du moins il nous le ſemble; donc Dieu a dû le faire: cela eût été plus avantageux à l'homme; donc il a droit de l'exiger de la bonté de Dieu: les incrédules ne ſortent pas de là. Outre l'abſurdité qu'il y a de réduire la bonté de Dieu à faire non ſeulement le *bien*, mais le *mieux*, qui eſt

(*a*) Le Bon Sens; Syſtême de la Nat. Lettre de Memmius à Cicéron, &c. &c.

l'infini, eſt-il démontré que ce qui ſemble le mieux à notre égard eſt auſſi le mieux à l'égard de Dieu & à l'égard de l'univers entier?

Au jugement des eſprits droits & des cœurs vertueux, le *mieux* eſt que Dieu ait attaché à la vertu le bonheur parfait & inadmiſſible, que la vertu dépende de nous par le moyen du libre arbitre, & des graces que Dieu nous accorde, qu'ainſi le bonheur ſoit la récompenſe de nos actions libres & méritoires. Tel eſt, ſelon nous, l'*ordre moral*. Que ſont les incrédules? Ils appellent *ordre moral* un ſyſtême dans lequel la volonté de l'homme ſeroit *déterminée à la vertu dans tous les inſtans de ſa durée*, où par conſéquent l'homme ne pécheroit jamais. Ils ne voient pas que cet ordre prétendu *moral* ſeroit purement *phyſique*, qu'alors la vertu & le bonheur ſeroient une néceſſité. Nous n'avons point d'autre notion de la néceſſité & de la cauſalité *phyſiques*, que la co-exiſtence conſtante de tel phénomene avec tel autre; c'eſt par là que nous jugeons que l'un eſt la cauſe phyſique & mécanique de l'autre: nous le verrons en parlant de la liberté.

A quoi aboutit donc dans le fond le verbiage des incrédules ? A vouloir prouver que Dieu, par ſa bonté infinie, a dû nous accorder un bonheur conſtant, parfait, inadmiſſible, ſans exiger de nous la vertu, parce que cela auroit été mieux. Nous commençons par nier ce *mieux* prétendu qu'ils ne démontreront jamais ; & nous ajoutons que quand ce ſeroit évidemment le mieux, il ſeroit encore abſurde de l'exiger de Dieu, parce que le mieux, c'eſt l'infini ; le bonheur même des Saints dans le Ciel n'eſt pas abſolument le mieux que Dieu puiſſe faire.

Puiſque nos adverſaires font de cette queſtion une affaire de goût & de tempérament (*a*), nous demandons qui doit l'emporter, ceux qui aiment la vertu malgré ſes obſtacles & ſes dangers, ou ceux qui n'en veulent point, parce qu'elle eſt pénible : le premier avis a été celui de tous les Saints qui ſont dans le Ciel ; le ſecond fut celui de tous les réprouvés qui ſouffrent en enfer.

Les Théologiens, dit un Matérialiſte, rejettent ſur le diable le mal moral qui

(*a*) Voyez le §. ſuivant.

eſt dans le monde : mais puiſque c'eſt Dieu qui a créé le diable, c'eſt donc Dieu qui eſt la cauſe du mal. D'ailleurs, Dieu étant le maître de diriger comme il lui plaît le libre arbitre de l'homme, il doit empêcher le diable d'être le plus fort (*a*).

Réponſe. Quelque fort que l'on ſuppoſe le diable, il ne le ſera jamais aſſez pour détruire le libre arbitre ; Dieu ne permettra jamais une violence qui rendroit le péché involontaire, par conſéquent non imputable. Comment l'Auteur prouve-t-il que Dieu *doit* diriger toujours au bien le libre arbitre de l'homme ? Par l'exemple d'un Roi. Telle eſt la logique de nos adverſaires ; ils comparent Dieu à l'homme, le pouvoir infini à la puiſſance bornée ; enſuite ils nous accuſent de ce ſophiſme.

§. XIV.

Cependant ce paralogiſme leur paroît ſuffiſant pour rendre l'athéiſme excuſable. » Si l'agent univerſel, diſent-» ils, n'eſt pas intelligent, on ne con-

(*a*) 10e. Lettre à Sophie, p. 137 & ſuiv.

» çoit pas qu'il puiſſe y avoir de l'ordre » dans le monde ; s'il eſt intelligent, » comment y a-t-il du mal phyſique & » moral ? La raiſon flottante entre ces » deux abîmes ne peut ſe déterminer » par elle-même ; elle ne trouve ni » preuve ni induction ; tout homme » ſenſé reſteroit dans le doute, ſi ſon » cœur, impatient de choiſir, ne le » déterminoit pas.... Son tempérament » ſeul décide du choix (*a*) «.

Réponſe. Que le choix des athées ſoit décidé par un tempérament fâcheux, & vienne d'un cœur mal organiſé, nous l'avouons ſans peine ; mais que la croyance d'un Dieu & d'une Providence parte de la même ſource, c'eſt une fauſſeté.

1°. Cette croyance eſt celle de la très-grande pluralité du genre humain ; les athées ne ſont pas un ſur vingt mille ; ſi elle vient du cœur & du tempérament, elle eſt donc entée ſur la conſtitution de l'humanité. Prendrons-nous pour ſingularité de tempérament le ſentiment

(*a*) Aux Manes de LOUIS XV, tome I, pag. 291, Lettres de Memmius à Cicéron, Traité, n. 5. Le Bon Sens, &c. De l'Homme, par Helvét. tome II, Sect. 9 Note XV, p. 598.

de tous les hommes, à la réſerve d'un vingt-millieme ? Si ce très-petit nombre ſe croit mieux organiſé & mieux penſant que le reſte de l'eſpece, cet orgueil eſt auſſi bien fondé que celui d'un habitant des petites-maiſons, qui a pitié de la folie du genre humain.

2°. Il eſt faux que la raiſon n'ait ni preuve ni induction pour ſe décider entre deux prétendus abîmes. Il eſt démontré qu'il y a un *Etre néceſſaire*, & c'eſt une contradiction de le ſuppoſer borné. C'en eſt un autre de ſuppoſer des *êtres contingens*, créés ſans défauts; ils ſeroient infinis : l'ordre phyſique du monde eſt évident d'ailleurs ; donc il eſt démontré en rigueur que la cauſe premiére eſt intelligente. Ce n'eſt pas aſſez de dire qu'*on ne conçoit pas* comment cet ordre peut être l'ouvrage du haſard ou de la matiere aveugle; nous concevons évidemment que cela eſt impoſſible & abſurde.

Mais eſt-il démontré de même que le *mal*, qui n'eſt que la privation d'un plus grand bien, eſt incompatible avec la nature de la premiere cauſe ; qu'un degré borné de bien tel que nous le voyons n'eſt pas aſſez grand pour être l'ouvrage

d'un Créateur ſage & bon? Aucun degré, quel qu'il ſoit, ne peut être en proportion d'un pouvoir infini. Ici ce n'eſt pas la raiſon qui juge & qui creuſe l'abîme, c'eſt le goût & le tempérament; puiſque le très-grand nombre des hommes juge le contraire.

3°. Pourquoi avons-nous peine à concevoir que tant de mal phyſique & tant de penchant au mal moral puiſſe être permis par un Créateur tout-puiſſant & infiniment bon? Parce que nous comparons ſa bonté avec celle des êtres contingens & bornés. Notre ignorance ou notre ſcandale n'eſt donc fondé que ſur une comparaiſon fautive, & dont l'abſurdité ſaute aux yeux.

Il eſt abſurde d'en conclure que, ſi Dieu avoit voulu être connu, il nous auroit donné des lumieres qui nous manquent; que le doute ne peut l'offenſer, puiſqu'il nous y retient lui-même malgré nous (*a*). La queſtion eſt de ſavoir ſi c'eſt la lumiere qui manque aux athées, ou ſi c'eſt la volonté; ſi c'eſt Dieu qui la leur refuſe, ou ſi ce ſont eux qui la re-

(*a*) Aux Manes de LOUIS XV, tome I, pag. 305.

jettent. Puiſqu'ils ſont dans le doute, de quoi s'aviſent-ils de dogmatiſer ?

4°. Si le théiſme & l'athéiſme ſont un pur effet de tempérament, il eſt abſurde d'argumenter pour ou contre. Les athées eſperent-ils de nous donner leur tempérament par des raiſonnemens philoſophiques ? Ils ſe couvrent d'opprobre, en avouant que ce n'eſt pas la raiſon, mais le goût qui les détermine.

§. XV.

Nous avons pouſſé pour eux la complaiſance juſqu'où elle pouvoit aller ; nous avons réfuté leurs objections par leurs propres aveux, par leurs principes, par leurs contradictions ; mais il eſt important de ne pas perdre de vue les axiomes évidens qui ſervent à éclaircir la diſpute ſur l'origine du mal, queſtion que les incrédules regardent très-mal-à-propos comme inſoluble. Tertullien s'en eſt déja ſervi autrefois contre Hermogene & contre Marcion ; S. Auguſtin contre les Manichéens (*a*), & Théodoret dans ſes diſcours ſur la Providence.

(*a*) Du libre arbitre, l. III, c. 5. De Geneſi ad litt. l. XI, c. 7, &c.

1°. Dieu ne peut faire *l'infini actuel*; ſes ouvrages, ſes dons, ſes bienfaits ſont néceſſairement bornés : il ne peut donc jamais y avoir de proportion entre ſes attributs infinis, & les effets que nous appercevons.

Puiſque ſa puiſſance eſt infinie, la chaîne des créatures poſſibles & des dons qu'il peut leur accorder forme une échelle immenſe, dont les degrés tous bornés varient à l'infini. Aucun de ces degrés, quelque borné qu'il ſoit, n'eſt indigne de la bonté divine, autrement elle ne pourroit en accorder aucun.

Ces degrés divers ne ſont un bien ou un mal, une perfection ou une imperfection, un bonheur ou un malheur, que par comparaiſon. Tout degré quelconque eſt un bien ou un avantage à l'égard des degrés inférieurs ; c'eſt un *mal* ou un déſavantage à l'égard des degrés ſupérieurs, puiſqu'il renferme une privation. Prendre ce bien ou ce mal relatif pour un bien ou un mal abſolu, & raiſonner ſur ce fondement, c'eſt ſe jouer des termes ; c'eſt renouveller le ſophiſme des Stoïciens, qui ſoutenoient que les ſouffrances ne ſont pas un mal.

2°. De-là il s'enſuit que nous ne con-

noiſſons point l'*infini* des attributs divins, par leurs effets ou par les créatures; il n'y a point de proportion entre le fini & l'infini; nous la tirons de la notion d'*Etre néceſſaire*, parce qu'il y a contradiction que la néceſſité *abſolue* d'être ſoit *limitée*. Argumenter ſur la meſure bornée des bienfaits de Dieu, en conclure que ſa bonté n'eſt pas infinie, c'eſt un ſophiſme groſſier.

3°. Il s'enſuit encore que toutes les comparaiſons & les exemples empruntés de la bonté des créatures, d'un pere, d'une mere, d'un bienfaiteur, d'un légiſlateur, d'un Roi, d'un médecin, d'un ami, ne concluent rien. Dans les créatures, la bonté ſe meſure par les effets, parce que les uns & les autres ſont bornés: à l'égard de Dieu, la meſure eſt fauſſe; la proportion ne peut avoir lieu.

Si l'on conclut que nous ne ſavons donc pas en quel ſens Dieu eſt bon, cela eſt faux. Dieu eſt bon dans ce ſens qu'il fait du bien à tous, non également, non autant qu'il le peut, ni autant que nous voudrions, mais autant qu'il le juge à propos, & ſans aucun mérite de notre part: n'eſt-ce pas aſſez pour exci-

ter en nous la reconnoiſſance, l'amour, la confiance, la religion ?

4°. Il s'enſuit enfin que quand on dit : *Il y a du mal dans le monde*, cela ſignifie ſeulement qu'il n'y a pas autant de bien qu'il pourroit y en avoir. Un inſtant de douleur nous paroît un mal poſitif & abſolu ; mais, enviſagé ſur la totalité de la vie, il n'eſt que la privation d'un bien-être continuel. De même, le péché eſt un mal poſitif, mais il vient de l'homme, & non de Dieu ; c'eſt l'abus d'une faculté bonne & avantageuſe, quoiqu'imparfaite. Une volonté toujours déterminée au bien ſeroit un don *meilleur* que la liberté ; mais celle-ci n'eſt pas un mal, puiſque c'eſt le pouvoir de mériter un bonheur éternel, elle eſt infiniment ſupérieure à la condition des brutes. L'oppoſé du meilleur ou du mieux n'eſt pas le mal, mais le bien. Dieu aide cette faculté de l'homme par des ſecours plus ou moins forts, plus ou moins abondans ; ce ſont toujours des bienfaits ; l'abus que l'homme en fait ſouvent n'en change point la nature. Il ne faut pas confondre le ſecours avec l'abus, parce que celui-ci eſt libre & volontaire.

Pourquoi les objections, tirées l'exiſtence du mal, paroiſſent-elles bord difficiles à réſoudre ? Pour pluſieurs raiſons. La premiere, c'eſt que l'on argumente ſur l'*infini*, notion qui induit aiſément en erreur, à moins que l'on n'y regarde de près. La deuxieme, c'eſt qu'elles ſont propoſées dans le langage ordinaire, que tout le monde entend, ou croit entendre; mais ce langage eſt un abus continuel des termes de *bien*, de *mal*, de *bonté*, de *bonheur*, de *malheur* : pour les éclaircir, il faut les réduire à la préciſion du langage philoſophique, à laquelle peu de perſonnes ſont accoutumées, & de laquelle les incrédules ont grand ſoin de ſe diſpenſer. En troiſieme lieu, on voudroit y donner une réponſe directe, tirée des notions de la bonté humaine; & c'eſt juſtement l'application que l'on fait de ces notions à la bonté divine, qui produit tous les ſophiſmes. Telle fut déja la ſource des anciennes diſputes entre les Stoïciens & les autres Philoſophes, ſur la nature du bien & du mal.

Il eſt bien ſingulier que deux ſophiſmes, entés l'un ſur l'autre, aient ſuffi pour renverſer toutes les têtes philoſo-

phiques depuis Job juſqu'à nous, & que ce ſoit encore là le fondement de tous les ſyſtêmes d'incrédulité.

ARTICLE V.

Des divers ſyſtêmes d'Athéiſme, & en particulier de celui de Spinoſa.

§. I.

APRÈS avoir établi ſolidement la vérité, il n'eſt pas fort néceſſaire de faire l'énumération de toutes les erreurs; dès que l'exiſtence de Dieu eſt invinciblement prouvée, peu nous importe de connoître les chimeres que les Philoſophes ont voulu mettre à ſa place. Mais puiſque les modernes s'obſtinent à renouveller les rêves anciens, il eſt bon de voir s'ils les ont rendus moins abſurdes. Les uns ont prêté à la matiere toutes les propriétés de l'eſprit, comme ſi un nom ſubſtitué à un autre pouvoit changer la nature des choſes. Les autres ont attribué tout au *haſard*, comme ſi ce terme pouvoit rendre raiſon de quelque phénomene. D'autres enfin ont ap-

pelé le haſard *néceſſité*, ſans être en état d'expliquer ce qu'ils entendent par-là. Tous vouloient ſe débarraſſer de l'idée d'un Dieu, peu inquiets de la vérité ou de la fauſſeté du ſyſtême qu'ils embraſſoient.

Si nous conſultons Epicure, une infinité d'atomes de différentes figures, mus de toute éternité dans le vuide, ſuivant des lignes obliques, ſe ſont rencontrés par haſard, ſe ſont accrochés, ont formé, par leur réunion fortuite, les différens corps dont l'univers eſt compoſé. Vainement on lui demandera ſur quoi fondé il croit les atomes éternels ou exiſtans par eux-mêmes; pourquoi ils ont été ſéparés avant de former des maſſes; quelle cauſe leur a donné le mouvement; pourquoi ce mouvement s'eſt fait en lignes obliques ou convergentes, plutôt qu'en lignes droites dans un vuide immenſe où rien ne réſiſtoit; quelle eſt la cauſe du mouvement de maſſe qui perſévere encore dans les globes après la réunion des atomes. Vainement nous voudrions ſavoir comment le haſard, aujourd'hui ſi impuiſſant, a produit les mêmes merveilles qu'auroit opérées l'intelli-

gence la plus ſage ; comment des atomes non vivans ont enfanté des êtres vivans & animés ; comment des molécules de matiere, qui ne penſent point lorſqu'elles ſont ſéparées, ſont douées de la penſée lorſqu'elles ſont réunies ; comment leur mouvement néceſſaire peut produire la liberté dans l'homme, &c. Epicure ne ſe croit point obligé de répondre à toutes ces queſtions ; vingt abſurdités plus ou moins ne l'effrayent point (*a*) ; il eut des diſcip'es, il en trouve encore ; tous croyent ſur ſa parole, & ſe diſpenſent de rien prouver

Ce Philoſophe ne ſe piquoit point de raiſonner ; il regardoit la Dialectique & la Métaphyſique comme deux ſciences aſſez inutiles (*b*) : de quoi ſervent-elles en effet quand on veut ſuivre un ſyſtême par goût & non par raiſon ? Sa phyſique étoit pitoyable, elle n'avoit ni regle ni principes ; il répétoit continuellement qu'il faut étudier la nature, & il étoit incapable de donner

(*a*) Cic. Tuſc. l. V, n. 39.
(*b*) Diog. Laërce, l. X, §. 30. Cic. Acad. quæſt. l. IV, n. 172.

une raiſon ſatisfaiſante d'aucun phénomene ; mais il délivroit les hommes de la crainte des dieux, des remords de la conſcience, de l'embarras des vertus civiles ; il faiſoit conſiſter le ſouverain bien dans la volupté ; comment n'auroit-il pas des ſectateurs dans les ſiecles licencieux & chez les peuples corrompus ?

Nous avons vu ailleurs par quels artifices on a voulu le juſtifier de nos jours, & juſqu'à quel point on y a réuſſi (*a*).

§. II.

D'autres attribuoient toutes choſes à la *néceſſité* ou à la fatalité : nous avons fait voir que dans le fond celle-ci eſt la même choſe que le haſard. Ils ſuppoſoient, comme Epicure, que la matiere par ſon eſſence étoit douée du mouvement, du ſentiment, de la vie, du pouvoir de former des êtres organiſés, ſans ſavoir ce qu'elle fait. Que l'on nomme ce pouvoir *forme ſubſtantielle*, *force plaſtique*, *nature naturante*, & tout ce qu'on voudra, l'abſurdité eſt

(*a*) Ci-deſſus, c. 3. art. 6, §. 17 & 18.

égale. Il falloit ſoutenir que tout eſt néceſſaire & que tout change ; que tout eſt éternel & que rien n'eſt permanent ; attribuer à la matiere la propriété eſſentielle à l'eſprit, l'*action* & le principe du mouvement.

Quand on compare ces deux hypotheſes, on voit que leurs ſectateurs ne diſputoient que ſur des mots. Que l'on appelle la raiſon premiere de toutes choſes *haſard* ou *néceſſité*, elle exclut également l'action d'une cauſe intelligente. Que le monde ſoit éternel, ou qu'il ait commencé, autre queſtion très-peu importante ſelon l'idée des anciens : tous admettoient l'éternité de la matiere. Que celle-ci ait été réduite en atomes, en chaos, ou ſous un autre forme avant la combinaiſon réguliere qu'elle a aujourd'hui, cela eſt indifférent. La ſeule queſtion intéreſſante eſt de ſavoir ſi cette combinaiſon, qui n'a pas toujours été, s'eſt formée par l'opération d'une cauſe intelligente, ou par une cauſe aveugle. Les Fataliſtes n'admettoient pas plus l'action d'une intelligence, que les Epicuriens ; ce n'étoit pas la peine de faire tant de bruit

pour établir de part & d'autre la même abſurdité (*a*).

Les Stoïciens, qui admettoient une intelligence qu'ils appeloient l'ame du monde, & qui concevoient l'univers comme un grand animal, étoient un peu plus ſenſés : abſolument parlant, on ne peut pas les mettre au nombre des athées; mais ils ne raiſonnoient pas conſéquemment (*b*).

1°. Ils ſuppoſoient la matiere éternelle : or un être éternel eſt immuable. Dès qu'il n'a point de cauſe extérieure de ſon exiſtence, il n'en a point non plus de ſa maniere d'être ; cette maniere lui eſt donc eſſentielle & néceſſaire. Dieu n'auroit aucun pouvoir ſur la matiere, s'il n'en étoit pas le créateur.

2°. Ils ſuppoſoient une relation mutuelle & une dépendance eſſentielle entre deux ſubſtances totalement différentes, entre l'eſprit & la matiere ; ſuppoſition gratuite & non prouvée. Entre

(*a*) Morale d'Epicure, par M. Batteux, p. 160 & ſuiv.

(*b*) A peine peut-on donner le nom de Théiſme à leur Syſtême. Hume, Hiſt. Nat. de la Relig. p. 41.

le corps & l'ame d'un homme, il n'y a point de relation eſſentielle, mais ſeulement en vertu de la volonté de Dieu qui a fait ces deux ſubſtances l'une pour l'autre. De même que notre ame eſt affectée par les divers changemens de notre corps, les Stoïciens devoient admettre que Dieu ou l'ame du monde étoit affectée par les changemens de la matiere : idée fauſſe qui ôte à la Divinité l'indépendance, l'immutabilité, la toute-puiſſance, la félicité.

3°. Ces Philoſophes n'avoient point une vraie notion de l'eſprit ; ils le ſuppoſoient étendu & diviſible. Selon eux, l'ame du monde étoit répandue dans toute la maſſe ; les ames humaines étoient des portions détachées de l'ame univerſelle ; elles y retournoient & s'y réuniſſoient après la diſſolution du corps, ou après un certain période de temps. Ils n'attibuoient point à notre ame une exiſtence individuelle, ni une immortalité perſonnelle après la mort.

» Les anciens, dit Séneque, entendoient par *Jupiter* ce que nous entendons nous-mêmes, l'ame ou l'eſprit » qui conſerve & gouverne l'univers, » le Maître & l'Ouvrier de ce monde,

» auquel on peut donner toutes ſortes » de noms. Voulez-vous l'appeler *le* » *deſtin ?* Vous ne vous tromperez pas, » car c'eſt la cauſe des cauſes, de » laquelle tout dépend. Le nommez-» vous *Providence ?* Vous avez raiſon ; » c'eſt lui dont l'intelligence pourvoit » aux mouvemens de ce monde & le » fait marcher à ſon inſçu. Dites-vous » que c'eſt *la nature ?* Très-bien ; de lui » toutes choſes ſont nées, & de lui » vient l'eſprit qui nous anime. Eſt-ce » *le monde ?* D'accord, car il eſt tout » ce que vous voyez ; intimement pré-» ſent à toutes les parties de la machine, » il ſubſiſte par lui-même (*a*) «. Cicéron a rendu les mêmes idées dans le ſonge de Scipion, & Virgile les a ornées de toutes les graces de la Poéſie (*b*).

Ce ſyſtême, examiné de près, n'eſt pas fort différent de celui de Spinoſa.

§. III.

Si la doctrine de ce dernier pouvoit être intelligible, elle le ſeroit devenue

(*a*) Séneque, Nat. quæſt. l. II, c. 45.
(*b*) Eneid. l. 6, v. 724. Georg. l. IV, v. 220.

ſous la plume du Comte de Boulainvilliers; on ne l'a point accuſé d'avoir mal rendu les ſentimens de Spinoſa, ni d'avoir affoibli ſes raiſonnemens : en les dépouillant de la ſéchereſſe géométrique, qui en rend la lecture inſupportable, ce Commentateur a cherché à les rendre moins révoltans. On a peut-être mieux réuſſi que l'on ne penſoit, en donnant à ſon livre le titre de *Réfutation;* une doctrine abſurde, fondée ſur un abus continuel des termes, n'a beſoin que d'être expliquée pour être détruite. C'eſt ſur ce commentaire même que nous ferons de courtes obſervations : lorſque nous aurons démontré que les propoſitions fondamentales du Spinoſiſme ſont fauſſes & abſurdes, nous ſerons diſpenſés de réfuter les conſéquences en détail.

Le but de Spinoſa & de ſon Commentateur, eſt de prouver que Dieu n'eſt autre choſe que l'univerſalité des êtres; que tout ce qui exiſte eſt un ſeul être, une ſeule ſubſtance : les argumens deſtinés à étayer cette propoſition, ſont d'une abſurdité palpable pour tous ceux qui entendent les termes.

» Il y a quelque choſe d'exiſtant, dit

» l'interprete de Spinoſa ; perſonne n'en
» diſconvient ; c'eſt ce que j'appelle
» l'*être abſtrait en général*.... La pre-
» miere propriéte que j'y découvre,
» eſt la néceſſité de ſon exiſtence ; car
» l'être ne ſeroit point l'être s'il n'exiſ-
» toit pas (*a*) «.

Dans ce peu de mots il y a déjà deux ſophiſmes fondés ſur deux équivoques. 1°. L'être abſtrait en général n'exiſte pas, tout ce qui exiſte eſt un être particulier ; une abſtraction n'eſt qu'une idée, & une idée ne donne point de réalité à ſon objet. L'Auteur reconnoît lui-même que l'*humanité abſtraite* eſt un être non néceſſaire & non exiſtant (*b*) ; il en eſt de même de l'être abſtrait. 2°. L'être abſtrait ne ſeroit point un être réel & actuel s'il n'exiſtoit pas, cela eſt vrai ; il ne ſeroit pas un être idéal & poſſible, cela eſt faux. L'idée de l'être en général ne renferme en ſoi, ni la néceſſité, ni la contingence ; elle en fait abſtraction.

» Tous les êtres particuliers, conti-
» nue l'Auteur, n'ont point cette exiſ-

(*a*) Réfut. de Spinoſa, par Boulainv. p. 7 & 43.

(*b*) *Ibid.* p. 67.

» tence néceſſaire qui fait la propriété
» de l'être abſolu.... Je ſuis donc con-
» vaincu par raiſon qu'il y a un être ab-
» ſolu & néceſſaire, & par ſentiment
» qu'il y en a pluſieurs particuliers qui
» ne ſont ni abſolus ni néceſſaires (*a*) «.

Contradictions. 1°. De la ſimple notion d'*être*, l'Auteur a conclu d'abord l'exiſtence néceſſaire; à préſent il reconnoît que les êtres particuliers ne l'ont point : il eſt abſurde de ſoutenir que l'exiſtence néceſſaire convient au genre & ne convient point à l'eſpece, qu'un attribut eſſentiel à l'être n'eſt pas commun à tous les êtres. C'eſt comme ſi l'on diſoit qu'une qualité eſſentielle à l'homme en général, n'eſt pas commune à tous les hommes. 2°. Il nomme l'être néceſſaire l'*être abſolu*, & bientôt il dira que nous ne pouvons le connoître que par relation à tous les êtres (*b*): en quel ſens eſt-il donc l'être abſolu? 3°. De ſon aveu, il y a *pluſieurs êtres* particuliers; donc ils ne ſont pas *un ſeul être*: il eſt impoſſible qu'un ſeul être néceſ-

(*a*) Boulainv. p. 8.
(*b*) *Ibid.* p. 13.

ſaire & pluſieurs êtres contingens ſoient la même choſe.

§. IV.

De toutes ces ſuppoſitions fauſſes & captieuſes, l'Auteur tire deux conſéquences ; la premiere, que » tout ce » qui eſt conçu comme néceſſairement » exiſtant doit être en ſoi & par ſoi «. Cela eſt certain. L'être néceſſaire eſt en *ſoi*, & non dans un ſujet ou ſuppôt diſtingué de lui ; c'eſt donc une ſubſtance. Il eſt *par ſoi* ou par ſa propre eſſence ; il n'a point de cauſe diſtinguée de lui. L'Auteur confond ces deux notions.

La ſeconde conſéquence, dit-il, eſt que » ce qui n'exiſte point néceſſaire- » ment exiſte en autrui & par autrui, » & ne peut être conçu que par au- » trui (*a*) «. Fauſſeté. *Exiſter par autrui* a un double ſens ; il ſignifie exiſter dépendamment d'un ſujet ou d'un ſuppôt, à ſa maniere des modifications ou des accidens : ainſi la rondeur d'une boule n'exiſte point en elle-même ni par elle-même ; elle exiſte dans la boule & par la boule ; ſon exiſtence n'eſt point réel-

(*a*) Boulainv. p. 9 & 10.

lement ou ſubſtantiellement diſtinguée de celle de la boule. *Exiſter par autrui*, ſignifie auſſi exiſter dépendamment d'une cauſe, avoir reçu l'exiſtence d'un principe diſtingué de ſoi. Dans ce ſens, aucun être contingent, aucune ſubſtance créée n'exiſte par ſoi-même; elle a reçu l'exiſtence par la volonté de Dieu; mais il ne s'enſuit pas que Dieu ſoit le ſujet ou le ſuppôt de l'être contingent, comme une ſubſtance eſt le ſuppôt de ſes modifications; ni qu'une créature exiſte en Dieu, comme un accident exiſte dans une ſubſtance. Un pareil ſophiſme eſt ridicule.

L'Auteur lui-même dévoile cette groſſiere équivoque: » Je ſens bien, » dit-il, mon exiſtence, mais je ne la » ſaurois ſéparer de ſes cauſes .... Je ne » ſuis point une ſubſtance, parce que » je ne puis être conçu par moi ſeul, & » je n'exiſte point par moi ſeul (*a*) «.

Cela eſt faux. Non ſeulement je ſens mon exiſtence, mais je ſens qu'elle eſt diſtinguée de celui qui me l'a donnée, que je ne ſuis pas Dieu, & que Dieu n'eſt pas moi; l'idée d'un homme ne

(*a*) Boulainv. p. 10 & 98.

renferme point l'idée de Dieu, comme celle de *blancheur* emporte l'idée d'un corps blanc. Je puis donc être conçu par moi ſeul, & j'exiſte par moi ſeul dans ce ſens, que mon exiſtence eſt individuelle & ſéparée de l'exiſtence de toute autre ſubſtance.

Ce qui ſuit n'eſt pas moins captieux. » Entre les êtres qui n'ont pas d'*exiſ-*
» *tence propre*, j'en vois de deux eſpe-
» ces : les uns imitent la nature de l'ê-
» tre abſolu, en ce qu'ils paroiſſent être
» par eux-mêmes, comme un homme,
» un arbre ; les autres ſont manifeſte-
» ment en autrui & ne peuvent être ſé-
» parés de leur ſujet ; comme la figure,
» la couleur (*a*) «.

Il eſt faux qu'un homme, un arbre n'aient pas une exiſtence propre, diſtinguée de l'exiſtence de tout autre être. Ils exiſtent *en eux-mêmes ;* ce ne ſont point des modifications, comme la figure & la couleur. Ils exiſtent auſſi *par eux-mêmes*, & non par un ſujet ou ſuppôt ; ce ſont donc des êtres abſolus, quoique contingens ; par conſéquent

(*a*) Boulainv. p. 10.

des

des ſubſtances, dans toute la rigueur du terme.

Non ſeulement je ſens que mon exiſtence m'eſt propre & individuelle, mais que mes penſées & mes ſenſations ſont à moi ſeul, qu'un autre ne les éprouve & ne les connoît point, qu'il n'en a point la conſcience, puiſque je n'ai pas non plus la conſcience ni la connoiſſance des ſiennes. Il eſt donc impoſſible qu'un autre homme & moi ſoyons une ſeule & unique ſubſtance, un ſeul & unique individu.

§. V.

Notre Sophiſte continue à brouiller toutes ces notions. » Tout ce qui eſt » en ſoi & par ſoi, dit-il, je l'appelle » *ſubſtance :* ce qui eſt diſtinctivement » en autrui & par autrui, je l'appelle » *mode* de ſubſtance : ce qui eſt en au- » trui & par autrui ſans diſtinction eſt » un accident (*a*) «.

Fauſſes définitions. Tout ce qui eſt *en ſoi* eſt véritablement une ſubſtance, quand même il ne ſeroit pas *par ſoi* ou

(*a*) Boulainv. p. 11.

par ſon eſſence, & indépendant d'une cauſe. Ainſi un homme exiſte en ſoi, ſans avoir beſoin de ſuppôt : quoique Dieu ſoit la cauſe de cette exiſtence, il n'en eſt le ſujet ni le ſuppôt.

L'homme n'eſt donc point un *mode* de la ſubſtance divine; il n'exiſte point en Dieu, ni par l'exiſtence propre de Dieu, puiſqu'il en eſt réellement diſtingué : il pourroit être anéanti ſans que Dieu perdît rien de ſa propre ſubſtance.

Un accident, comme la blancheur, la rondeur, le mouvement, exiſte dans un ſujet & par un ſujet ou un ſuppôt. Qu'il en ſoit diſtingué, comme le ſoutiennent quelques Philoſophes, ou qu'il n'en ſoit pas diſtingué, comme le veut Deſcartes; cela ne fait rien. La différence que met l'Auteur entre *diſtinctivement* & *ſans diſtinction*, eſt abſolument inutile.

Suivant le principe fondamental de nos raiſonnemens, ſi un homme & un arbre étoient identifiés avec la ſubſtance divine, qui eſt *une* & indiviſible, ſelon Spinoſa & ſelon la vérité, ils ſeroient auſſi identifiés entr'eux; ce qui eſt abſurde.

Nous disons dans un autre sens, que nous existons *en Dieu* (*a*), parce que son immensité le rend présent à tous les êtres; que nous existons *par lui* ou par sa volonté, parce qu'il nous a créés. Dieu est donc la cause & non le sujet ou le suppôt de notre existence. Dieu, être nécessaire, ne peut en aucun sens être le suppôt d'une existence contingente telle que la nôtre; ce seroit une contradiction : il ne peut recevoir aucune modification, aucun accident, aucune qualité contingente & passagere; il ne seroit plus immuable.

§. VI.

Comment l'Auteur prouve-t-il que l'homme n'est qu'un *mode* de la substance universelle, de l'être qu'il nomme *absolu ?* Par une équivoque. » Je ne » tiens pas, dit-il, l'existence de moi-» même; je suis donc un être modifié » ou une modification de l'être, déter-» miné à une certaine forme, à une » certaine durée.... Je sens mon exis-

(*a*) *In illo vivimus, movemur & sumus.* Act. c. 17, ℣. 28.

» tence effective & ſéparée de toute » autre ; je ſuis donc plus qu'un acci- » dent (*a*) «.

Fort bien. Je ſuis donc auſſi plus qu'un mode ; un mode ne ſe ſent pas lui-même, il ſent encore moins ſon exiſtence ſéparée de toute autre. Il eſt abſurde que mon exiſtence ſoit ainſi *ſéparée*, & qu'elle me ſoit *commune* avec la ſubſtance univerſelle, que ce ne ſoit pas une exiſtence *propre* & individuelle. La cauſe qui m'a donné l'exiſtence eſt diſtinguée de moi, puiſqu'elle a exiſté avant moi : Dieu n'eſt donc dans aucun ſens le ſuppôt de mon exiſtence, de mes qualités propres, des modifications qui me ſurviennent.

Je ſuis un être modifié ou une modification. Abſurdité. L'être modifié eſt une ſubſtance ; la modification eſt un accident : je ſuis modifié par les accidens qui m'arrivent, je ſuis diſtingué d'eux, je puis être ſans eux, quoiqu'ils ne puiſſent être ſans moi, ni ſubſiſter hors de moi.

L'Auteur confond le terme de *modification avec celui de détermination* ou

(*a*) Boulainv. p. 12.

de *limitation.* Dieu, en me créant, a limité, déterminé, modifié mon être comme il lui a plu; il en a fixé à son gré la forme, les qualités, la durée : mais en me créant il n'a point modifié son être propre; il eſt immuable, l'Auteur en convient; il ne le ſeroit pas, ſi, en me donnant l'exiſtence, il s'étoit donné une nouvelle modification : je ne ſuis donc en aucun ſens un mode ou une détermination de l'être divin.

§. VII.

La grande queſtion eſt de prouver qu'il n'y a qu'une ſeule ſubſtance. » Quant à l'être abſolu, dit-il, que je » nomme *ſubſtance*, je n'en ai aucun » ſentiment poſitif, ni perception ſen- » ſible que dans la relation que tous les » autres êtres ont avec lui, pour par- » ticiper à ſa propriété d'exiſter.... Il » n'eſt ni la penſée, ni l'étendue exclu- » ſivement l'une de l'autre; mais la » penſée & l'étendue ſont des attributs » ou propriétés de l'être abſolu (*a*) «. Contradictions. 1°. C'en eſt une de

(*a*) Boulainv. p. 13.

nommer *abſolu* l'être que l'on ne conçoit que par relation aux autres êtres. 2°. Selon l'Auteur, l'être abſolu exiſte néceſſairement ; or, il eſt impoſſible que les êtres contingens *participent à cette propriété*, ils ne ſeroient plus contingens. 3°. L'étendue & la penſée ne peuvent être des propriétés du même être ; elles s'excluent mutuellement ; ce qui penſe eſt indiviſible, ce qui eſt étendu eſt diviſible. 4°. Si ces deux attributs étoient identifiés à l'être abſolu, ils ſeroient identifiés entre eux ; ce qui eſt abſurde. 5°. L'Auteur entend ici la penſée en général ou par abſtraction, & l'étendue abſtraite indéfinie, indéterminée ; ce ſont deux chimeres qui n'exiſtent point.

La premiere qualité générale qu'il attribue à l'être abſolu, ou à la ſubſtance, eſt l'exiſtence néceſſaire (*a*). Fauſſe ſuppoſition. L'idée de l'être en général, de la ſubſtance en général, ne renferme ni la néceſſité, ni la contingence ; elle en fait abſtraction : je ſens que je ſuis une ſubſtance, & que je n'exiſte pas néceſſairement.

(*a*) Boulainv. p. 14.

La ſeconde qualité eſt l'unité ou l'indiviſibilité ; c'eſt le point fondamental du Spinoſiſme, il faut le démontrer. » Il ne peut y avoir, dit-il, pluſieurs » ſubſtances de même attribut, ou de » différens attributs. Si deux ſubſtances » étoient de même attribut, elles ne » ſeroient point différentes ; & c'eſt ce » que je prétends. Si elles avoient différents attributs, ce ſeroit ou des attributs eſſentiels, ou des attributs accidentels : dans le premier cas, ces » ſubſtances ne ſeroient plus ſubſtances, » puiſqu'elles différeroient eſſentiellement ; dans le ſecond cas, leur différence ne ſeroit qu'accidentelle : or, » des différences accidentelles n'empêchent point que la ſubſtance ne » ſoit la même, ne ſoit une & indiviſible (*a*) «.

Equivoque puérile du mot *même* & du mot *différent* ; le Spinoſiſme n'a point d'autre baſe.

Il y a pluſieurs ſubſtances de même attribut, & pluſieurs ſubſtances de différens attributs ; c'eſt-à-dire, pluſieurs ſubſtances, dont les unes different eſ-

(*a*) Boulainv. p. 15.

ſentiellement, les autres accidentellement.

Deux hommes ſont deux ſubſtances de même attribut; ils ont même nature, même eſſence; ce ſont deux individus de la même eſpece. Ils ne ſont pas le *même* quant au nombre, ils ſont différens, c'eſt-à-dire, diſtingués. Spinoſa confond l'identité de nature ou d'eſpece avec l'identité individuelle, la diſtinction des individus avec la différence des eſpeces. Quelle logique!

Au contraire, un homme & une pierre ſont deux ſubſtances de différens attributs, dont la nature, l'eſſence, l'eſpece, ne ſont point les mêmes. Cela n'empêche pas qu'ils n'aient l'attribut commun de *ſubſtance*; tous deux ſubſiſtent à part, & ſéparés de tout autre être, ils n'ont beſoin ni l'un ni l'autre d'un ſuppôt: ils ne ſont donc ni des accidens, ni des modes; s'ils ne ſont pas des ſubſtances, ils ne ſont rien.

Spinoſa n'a pas vu que l'on prouveroit qu'il n'y a qu'un ſeul *mode* dans l'univers, par le même argument dont il ſe ſert pour prouver qu'il n'y a qu'une ſeule ſubſtance.

Son interprete ſe réfute lui-même, en avouant que l'on parle *improprement*, quand on dit que la ſubſtance eſt *unique* (*a*) ; elle eſt donc proprement & réellement multipliée & diviſée ; elle n'a l'unité que par abſtraction. Il eſt indigne d'un Philoſophe de fonder un ſyſtême ſur une façon de parler impropre & abuſive, qui ne peut produire que des erreurs.

§. VIII.

De la notion d'être néceſſaire, l'Auteur conclut très-bien que cet être ou cette ſubſtance eſt infinie, par conſéquent une ; ſimple, indiviſible, indépendante, éternelle, immuable (*b*) ; mais aucune de ces qualités ne convient à la ſubſtance univerſelle de Spinoſa : il détruit ſon propre ouvrage, en donnant une fauſſe idée de l'infini. » Rien, dit-il, ne peut être nié de » Dieu ; on ne peut concevoir en lui » aucune négation, aucun défaut (*c*).

(*a*) Boulainv. p. 28.
(*b*) *Ibid.* p. 16, 17, 18.
(*c*) *Ibid.* p. 36.

» Dieu & l'univerſalité des choſes ſont » le même (*a*). Il n'eſt point un être » individuel ; il ne ſeroit plus infini (*b*). » Si l'on en pouvoit nier quelque choſe, » il ne ſeroit plus infini (*c*). S'il y a une » idée plus générale que Dieu, il n'eſt » pas l'infini (*d*) «.

Tout cela eſt faux. 1°. Puiſque l'infini eſt un, ſimple, indiviſible, on en doit nier tout ce qui eſt incompatible avec ces attributs ; autrement l'on tombe en contradiction.

2°. L'infini n'a aucune imperfection, aucun défaut ; donc on doit en exclure tout attribut, qui emporte une idée d'imperfection, tel que l'étendue, &c. Suppoſer qu'il eſt l'univerſalité des êtres, c'eſt le charger de toutes leurs imperfections.

3°. L'infini, ſelon l'Auteur, eſt indiviſible ; donc c'eſt un être individuel.

4°. L'infini eſt une différence qui le diſtingue du fini ; donc l'idée générique d'être & celle de ſubſtance ſont plus générales.

(*a*) Boulainv. p. 43.
(*b*) *Ibid.* p. 53.
(*c*) *Ibid.* p. 55.
(*d*) *Ibid.* p. 66.

5°. Après avoir affirmé que Dieu & l'univerſalité des choſes ſont le même, l'Auteur dit ailleurs que Dieu n'eſt point toutes les parties de l'univers, puiſque l'infini n'a point de parties (*a*) : contradiction groſſiere.

6°. Si l'on ne peut rien nier de Dieu, on en peut tout affirmer ; il eſt corps, eſprit, homme, brute, pierre, &c. Dieu ſe contredit & déraiſonne dans Spinoſa, blaſphême dans les impies, tue & eſt tué par les homicides, &c. conſéquences honteuſes & abſurdes.

L'Auteur ſe propoſe lui-même cette objection. » Si Dieu, dit-il, eſt l'uni-» verſalité des êtres, il s'enſuit qu'étant » toutes choſes en général, il n'eſt rien » en particulier ; il ne penſe que dans » les intelligences, il n'eſt étendu que » dans l'eſpace ; en un mot, il eſt tout, » il n'eſt rien : c'eſt une chimere auſſi » abſurde que la matiere premiere des » Péripatéticiens (*b*) «.

Pour eſquiver cette démonſtration, il dit qu'elle renferme une contrariété qui la détruit. » On convient que la

(*a*) Boulainv. p. 40.
(*b*) *Ibid.* p. 51 & ſuiv.

» ſubſtance exiſte, & qu'il lui eſt pro-
» pre d'exiſter : or, elle ne peut être
» perſonnellement diſtincte de ſes affec-
» tions, ou de ſes modes, quoique ſes
» modes ſoient diſtincts entre eux. Si
» elle étoit un ſuppôt particulier, l'uni-
» verſel deviendroit particulier, & l'in-
» fini ſeroit borné. Il m'eſt beaucoup
» plus évident que Dieu exiſte néceſſai-
» rement & abſolument dans ſes attri-
» buts infinis, qu'il ne m'eſt difficile de
» concevoir qu'il eſt tout, & infiniment
» par-delà «.

Ce verbiage ne ſignifie rien, ſinon : je ſens bien que je ne puis parer aux abſurdités & aux contradictions de mon ſyſtême ; mais il me paroît évident, je m'y tiens.

Il eſt faux que la ſubſtance abſtraite ou l'univerſel exiſtent ; des abſtractions ne ſont point des êtres réels : l'infini, confondu avec l'univerſel, eſt une chimere. Affirmer que la ſubſtance ne peut être diſtincte de ſes modes, quoique ces modes ſoient diſtincts entre eux, c'eſt détruire tout raiſonnement par le principe. Il n'eſt pas queſtion, comme le ſuppoſe l'Auteur, de concevoir *par l'imagination* la matiere d'être de l'infini ;

mais il s'agit de ne rien affirmer qui le détruiſe ; il n'eſt pas permis de ſe contredire même ſur un ſujet que l'on ne conçoit pas.

§. IX.

Seconde difficulté, qui n'eſt pas mieux réſolue : ſi Dieu eſt l'Etre néceſſaire & infini, comment les êtres bornés & finis peuvent-ils en être une conſéquence (*a*) ?

L'Auteur répond : Il eſt démontré que Dieu eſt infini, puiſqu'il eſt l'Etre néceſſaire ; & il eſt démontré que les modes ſont néceſſairement bornés puiſqu'ils ſont déterminés par leur cauſe, & qu'ils ont une cauſe *hors d'eux* : or, les affections & les modes de la ſubſtance ſont une conſéquence de ſon être : donc les modes néceſſairement bornés ſont des conſéquences de la ſubſtance infinie (*b*).

Nouveau chaos de contradictions. En ſuppoſant que Dieu eſt l'Etre néceſſaire & infini, vous détruiſez par les conſéquences votre propre ſuppoſition. Vous

---

(*a*) Boulainv. p. 49.
(*b*) *Ibid.* p. 58.

dites que les modes ſont déterminés par leur cauſe, qu'ils ont une cauſe hors d'eux, & vous les ſuppoſez identifiés avec elle. C'eſt abuſer des termes que d'appeller *cauſe* le ſujet même des modes, qui ſont une conſéquence néceſſaire de ſa nature. Comment peuvent-ils donc être déterminés par elle ? Une nature néceſſaire, qui n'a ni volonté ni action, ne détermine rien : il n'y a point de détermination dans la néceſſité abſolue. La ſubſtance abſtraite, l'être abſtrait, n'ont ni conſéquence, ni modes, ni effets ; ce ſont des chimeres, & rien de plus.

Une troiſieme difficulté inſoluble eſt de concilier l'immutabilité prétendue de la ſubſtance avec le changement continuel des modes qu'elle perd & qu'elle reçoit. Une étendue dont les parties ſont tantôt diviſées & tantôt réunies, un corps vivant qui meurt, un être penſant qui paſſe de l'amour à la haine, du plaiſir à la douleur, ne changent-ils point ?

Non, ſelon notre Philoſophe, le changement des modes n'affecte point la ſubſtance, quoiqu'ils ſoient identifiés avec elle, qu'ils exiſtent en elle comme

elle exiſte en eux. » Par exemple, dit-» il, je vois qu'un corps, tel que l'eau, » eſt diviſible, muable, ſujet à ſe cor-» rompre, à ſe geler, à prendre la » forme des vaſes dans leſquels il eſt » renfermé. Mais je dis que toutes ces » propriétés ne lui conviennent que par » rapport à ſa modification, & non par » rapport à ſon *exiſtence ſubſtantielle.* » Les modes peuvent changer; l'exiſ-» tence ſubſtantielle demeure la même: » la maniere d'être eſt bornée, limi-» tée, muable; l'être eſt infini & im-» muable (*a*) ».

Telle eſt la doctrine de tous les matérialiſtes, qui diſent que la matiere eſt néceſſaire & immuable quant à la ſubſtance, mais qu'elle varie dans ſes modifications; ſelon eux, la ſubſtance n'eſt point changée, à moins qu'elle ne ſoit anéantie. Quand le ſyſtême du monde ſeroit bouleverſé, ce ne ſeroit pas un changement dans la ſubſtance univerſelle; elle prendroit une autre forme & d'autres modes; mais comme elle ne ſeroit point anéantie, elle ſeroit toujours la même. En donnant au terme

(*a*) Boulainv. p. 41 & ſuiv.

de *changement* un ſens abſurde, on répond à tous les argumens.

Mais, malgré cet abu groſſier, l'Auteur tombe encore en contradiction; ſelon lui, l'étendue eſt le ſujet des autres qualités du corps, de la figure, de la couleur, &c: lorſque ces dernieres changent, l'étendue, qui en eſt le ſujet, change-t-elle ou non? Si le ſujet change lorſque les qualités s'alterent, donc la ſubſtance univerſelle change auſſi, lorſque l'étendue & la penſée, qui ſont ſes modes, viennent à changer.

L'auteur répondra ſans doute à ſon ordinaire, que les modes de la ſubſtance ne ſont point telle étendue en particulier, mais l'étendue indéfinie qui ne change jamais, ni telle penſée déterminée, mais la penſée en général qui ne ceſſe jamais d'exiſter.

Selon cette belle doctrine, telle ou telle dimenſion dans le corps a pour ſujet l'étendue abſtraite, & celle-ci a pour ſujet la ſubſtance abſtraite; une abſtraction eſt ainſi le ſujet d'une autre abſtraction. Mais une étendue abſtraite diſtinguée des trois dimenſions, eſt un rêve & une chimere. Quand les dimen-

ſions changent, l'étendue, le corps, changent ; ſinon il faut renoncer au langage humain & à la raiſon.

§. X.

Le Commentateur de Spinoſa convient de bonne foi, que le ſyſtême ordinaire qui repréſente Dieu comme un être infini, diſtingué, & cauſe des êtres finis, a de grands avantages, & ſauve de grands inconvéniens. Il tranche les difficultés de l'infini qui paroît diviſible & diviſé dans le Spinoſiſme ; il rend raiſon de la nature des êtres, ceux-ci ſont tels que Dieu les a faits ; il donne un objet intéreſſant à la religion, en ſuppoſant que Dieu nous tient compte de nos hommages ; il explique l'ordre du monde, en l'attribuant à une cauſe intelligente qui ſait ce qu'elle fait ; il fournit une regle de morale, qui eſt la loi divine appuyée ſur des peines & des récompenſes ; il nous fait concevoir qu'il peut y avoir des miracles, puiſque Dieu eſt ſupérieur à toutes les loix & à toutes les forces de la nature (*a*).

(*a*) Boulainv. p. 60 & ſuiv.

C'eſt avouer ouvertement que le Spinoſiſme ne peut nous ſatisfaire ſur aucun de ces chefs, que ce ſont là autant de preuves qui l'anéantiſſent. Les objections de Spinoſa contre la notion de Dieu, ſont les mêmes que celles des matérialiſtes; nous y avons répondu ailleurs.

Ceux qui ont réfuté ce ſyſtême, ont ſuivi différentes méthodes. Les uns ſe ſont attachés principalement à en expoſer les conſéquences abſurdes. Bayle, en particulier, a très-bien prouvé, que, ſelon Spinoſa, Dieu & l'étendue ſont la même choſe; que l'étendue étant compoſée de parties, dont chacune eſt une ſubſtance particuliere, l'unité prétendue de la ſubſtance univerſelle eſt chimérique & purement idéale. Il a fait voir que les modalités qui s'excluent l'une l'autre, telle que l'étendue & la penſée, ne peuvent ſubſiſter dans le même ſujet; que l'immutabilité de Dieu eſt incompatible avec la diviſion des parties de la matiere, & avec la ſucceſſion des idées de la ſubſtance penſante; que les penſées de l'homme étant ſouvent contraires les

unes aux autres, il eſt impoſſible que Dieu en ſoit le ſujet ou le ſuppôt. Il a montré qu'il eſt encore plus abſurde de ſuppoſer que Dieu eſt le ſujet des penſées criminelles, des vices & des paſſions de l'humanité ; que dans ce ſyſtême le vice & la vertu ſont des mots vuides de ſens; que Spinoſa n'a raiſonné que ſur des équivoques, & que contre les miracles il n'allegue que ſa propre theſe ; ſavoir, la néceſſité de toutes choſes, theſe non prouvée & dont on ne peut pas ſeulement donner la notion; que ſuivant ſes propres principes, il ne pouvoit nier ni les eſprits, ni les miracles, ni les enfers (*a*).

Les Spinoſiſtes, dans l'impuiſſance de rien répliquer de ſolide, ſe ſont retranchés à dire que Bayle n'avoit pas compris la doctrine de Spinoſa (*b*). Mais ce Critique, aguerri à la diſpute, n'a pas été dupe de cette défaite; il a repris en détail toutes les proportions fondamentales du ſyſtême ; il a défié

(*a*) Dict. Crit. *Spinoſa.*
(*b*) Préface de Boulainv. p. 153.

les Spinoſiſtes de lui en montrer une ſeule dont il n'eût expoſé le vrai ſens. En particulier, ſur l'article de l'immutabilité & du changement de la ſubſtance, il a démontré que ce ſont les Spinoſiſtes qui ne s'entendent pas eux-mêmes; que dans leur ſyſtême, Dieu eſt ſujet à toutes les révolutions & les transformations auxquelles la matiere premiere eſt aſſujettie dans l'opinion des Péripatéticiens (*a*).

§. XI.

D'autres, comme le célebre Fénélon & le P. Lami, ont formé une chaîne de propoſitions évidentes & inconteſtables, qui établiſſent les vérités contraires aux paradoxes de Spinoſa : ils ont ainſi conſtruit un édifice auſſi ſolide qu'un tiſſu de démonſtrations géométriques, & devant lequel le Spinoſiſme s'écroule de lui-même.

Quelques-uns enfin ont attaqué Spinoſa dans le fort où il s'étoit retranché, & ſous la forme géométrique

(*a*) Dict. Cit. Spinoſa. CC. DD.

ſous laquelle il a rangé ſes erreurs ; ils ont examiné ſes définitions, ſes propoſitions, ſes axiomes, ſes conſéquences ; ils en ont dévoilé les équivoques & l'abus continuel des termes ; ils ont montré que de matériaux ſi foibles & ſi mal aſſortis, il ne réſultoit qu'une hypotheſe abſurde & révoltante (*a*).

Vainement donc l'athéiſme a pris toutes les formes imaginables pour ſe déguiſer ; vainement les eſprits les plus ſubtils ſe ſont exercés à en cacher la difformité ; ce monſtre paroît toujours ce qu'il eſt, l'humanité friſſonne à ſon aſpect ; il ne peut entrer que dans un cerveau bleſſé ou dans un cœur corrompu. L'eſprit n'y eſt point conduit par une premiere vérité lumineuſe qui l'entraîne, c'eſt le cœur qui cherche l'indépendance & s'arrête à un ſyſtême quelconque ; la route lui eſt indifférente, pourvu qu'il parvienne bien ou mal à un réſultat qui le tranquilliſe. Les Epicuriens, les Fataliſtes, les Spinoſiſtes, les Matérialiſtes de toute eſpece, n'ont d'autre but que d'étouffer

(*a*) Hooke, Relig. Nat. & revel. Principia. Ie. Part.

l'idée importune d'un Dieu vengeur. Bayle le leur a reproché, & pluſieurs en conviennent : ôtez ce dogme incommode, toutes les hypotheſes leur ſont égales.

» Je ſuis ſûr, dit Bayle, que ſi Spi-
» noſa avoit trouvé autant d'embarras
» dans une autre ſecte, il l'auroit ju-
» gée indigne de ſon attention ; mais
» il ne s'en eſt pas fait une affaire dans
» ſa propre cauſe. Il ſe moquoit du
» dogme de la Trinité ; il admiroit
» qu'une infinité des gens oſaſſent par-
» ler d'une nature terminée de trois
» hypoſtaſes, lui qui, à proprement
» parler, donne à la nature divine au-
» tant de perſonnes qu'il y a de gens
» ſur la terre. Il regardoit comme des
» foux ceux qui, admettant la tranſ-
» ſubſtantiation, diſent qu'un homme
» peut être tout à la fois en pluſieurs
» lieux, vivre à Paris, être mort à
» Rome, &c. Lui, ſoutient que la
» ſubſtance étendue, unique & indi-
» viſible, eſt tout à la fois par-tout ;
» ici froide, ailleurs chaude ; ici triſte,
» ailleurs gaie, &c. Notre homme ne
» pouvoit ſouffrir les moindres obſcu-
» rités du Péripatétiſme, ou du Ju-

» daïſme, ou du Chriſtianiſme; & il
» embraſſoit de tout ſon cœur une
» hypotheſe, qui allie enſemble deux
» termes auſſi oppoſés que la figure
» quarrée & la circulaire, & qui fait
» qu'une infinité d'attributs diſcordans
» & incompatibles, & toute la variété
» & l'antipathie des penſées du genre
» humain, ſe vérifient tout à la fois
» d'une ſeule & même ſubſtance, très-
» ſimple & indiviſible «.

» Si les difficultés étoient égales de
» part & d'autre, ce ſeroit pour le
» ſyſtême ordinaire qu'il faudroit pren-
» dre parti, puiſqu'outre le privilége
» de la poſſeſſion, il auroit encore l'a-
» vantage de nous promettre de grands
» biens pour l'avenir, & de nous laiſ-
» ſer mille reſſources conſolantes dans
» les malheurs de cette vie. Quelle
» conſolation n'eſt-ce pas dans les diſ-
» graces, de ſe flatter que les prieres
» que l'on adreſſe à Dieu ſeront exau-
» cées, & qu'en tous cas il nous tiendra
» compte de notre patience, & nous
» fournira un magnifique dédomma-
» gement? C'eſt une grande conſola-
» tion de pouvoir eſpérer que les autres
» hommes déféreront quelque choſe à

» l'inſtinct de leur conſcience, & à la » crainte de Dieu. Cela veut dire que » l'hypotheſe ordinaire eſt en même » temps & plus véritable & plus com- » mode que l'impiété (*a*) «.

Ces réflexions de Bayle peuvent être également appliquées à tout autre ſyſtême de Matérialiſme.

(*a*) Dict. Crit. *Spinoſa.* N. O.

Fin du Tome ſecond.

TABLE

TABLE

DES MATIERES

DU SECOND VOLUME.

ARTICLE V. *De la Religion des Grecs & des Romains.* Page 1.

§. I. *Mêmes Dieux dans la Grece & à Rome.* ibid.

§. II. *Influence de l'Idolâtrie ſur la Morale.* 6

§. III. *Culte abſurde & ſcandaleux.* 14

§. IV. *Divination, Oracles, &c.* 17

§. V. *Les Philoſophes ont approuvé tous ces abus.* 20

§. VI. *Influences de ce culte ſur les mœurs.* 24

§. VII. *Les Loix ne ſuffiſoient pas pour y remédier.* 28

§. VIII. *Apologie du Paganiſme, par un Déiſte Anglois.* 31

§. IX. *Réfutation de ſes conjectures.* 37

§. X. *Les Païens n'adoroient point un Dieu ſuprême.* 41

§. XI. *Le culte ne s'adreſſoit point à lui.* 46

§. XII. *L'Idolâtrie n'étoit point un culte relatif.* 49

§. XIII. *Abus du culte des Héros.* 53

§. XIV. *Abus des expiations.* 57

§. XV. *Les Philoſophes ont été plus coupables que les Prêtres.* 61

§. XVI. *Aveux importans du Déiſte Anglois.* 65

§. XVII. *Les idoles étoient adorées.* 67

§. XVIII. *Crime de ce culte.* 73

§. XIX. *Myſteres du Paganiſme, Eloges qu'on en a faits.* 77

§. XX. *Réfutation.* 81

§. XXI. *Quelques vérités échappées aux Poëtes, ne prouvent rien.* 86

ART. VI. *De la croyance & de la morale des anciens Philoſophes.* 91

§. I. *Eloges outrés donnés aux Philoſophes.* Ibid.

§. II. *Leur doctrine n'a pu produire aucun effet.* 93

§. III. *Leurs diſputes, leur incertitude.* 98

§. IV. *Ils ont reconnu la néceſſité d'une révélation.* 102

§. V. *Effets que le Chriſtianiſme produiſit parmi eux.* 108

§. VI. *Leurs erreurs ſur l'unité de Dieu.* 110

§. VII. *Sur la Providence.* 116

§. VIII. *Sur la vie à venir.* 122

§. IX. *Loix pernicieuſes chez les Grecs.* 126

§. X. *Défauts des Loix Romaines.* 131

§. XI. *Aveu qu'en ont fait les Philoſophes.* 135

§. XII. *Impuiſſance de leur morale.* 138
§. XIII. *Erreurs de morale dans leurs écrits.* 142
§. XIV. *Morale des Stoïciens fautive,* 145
§. XV. *Contradictions des modernes ſur ce point.* 148
§. XVI. *L'aveuglement des Philoſophes ne prouve rien contre la Religion.* 154
§. XVII. *Fauſſe apologie d'Epicure.* 161
§. XVIII. *Continuation.* 167
§. XIX. *Des Cyniques, leur doctrine.* 173
§. XX. *Leurs mœurs déréglées.* 178
§. XXI. *Mauvaiſe apologie des Cyrénaïques.* 183
§. XXII. *Entêtement des Incrédules.* 187
ART. VII. *De l'état des Nations modernes qui ne connoiſſent point la révélation ; & de la morale des Philoſophes qui la rejettent.* 192
§. I. *Excès de l'aveuglement de tous les peuples barbares.* ibid.

§. II. *Vaines terreurs & pratiques ſuperſtitieuſes.* 196

§. III. *Sacrifices humains, & dévouement à la mort.* 199

§. IV. *Impudicités commiſes par religion.* 202

§. V. *Cruauté des Anthropophages.* 206

§. VI. *Abus dans les Mariages.* 211

§. VII. *Eſclavage rigoureux & illimité.* 215

§. VIII. *Inſociabilité, & guerres continuelles.* 219

§. IX. *Leçons oppoſées que donne la vraie Religion.* 222

§. X. *Cruauté dans les ſupplices.* 224

§. XI. *Fauſſe morale des Philoſophes modernes ; fatalité.* 228

§. XII. *Principes d'inſociabilité & de révolte contre l'autorité.* 232

§. XIII. *Impudicité approuvée par les Philoſophes.* 235

§. XIV. *Sainteté du mariage méconnue.* 239
§. XV. *Conſéquences de ces excès ; néceſſité de la révélation.* 242
CHAP. IV. *De l'exiſtence de Dieu.* 245
§. I. *Diſputes des Philoſophes ſur ce point.* ibid.
§. II. *Chaîne de preuves de l'exiſtence de Dieu.* 248
§. III. *Suite des principes évidens, notion de la ſubſtance.* 251
§. IV. *Notion de la matiere.* 254
§. V. *Deux ſortes de néceſſité.* 257
ART. I. *Néceſſité d'une premiere cauſe, premiere preuve de l'exiſtence de Dieu.* 260
§. I. *Démonſtration de cette vérité.* ibid.
§. II. *Abſurdité du progrès des cauſes à l'infini.* 264
ART. II. *La matiere n'eſt point un être néceſſaire ; c'eſt un être contingent & créé : deuxieme preuve.* 269

§. I. *Démonſtration de l'idée de la matiere.* 269

§. II. *Sophiſmes des Matérialiſtes.* 273.

§. III. Prem. Object. *Dieu n'a pu créer la matiere.* Deux. Object. *Il n'a pu en avoir l'idée.* Troiſ. Object. *Il l'auroit créée de toute éternité.* 277

§. IV. Quat. Object. *La création eſt impoſſible.* 280

ART. III. *Dieu eſt le premier principe du mouvement : troiſieme preuve.* 284

§. I. *Deux eſpeces de mouvement dans les corps.* ibid.

§. II. *Le mouvement n'eſt point eſſentiel à la matiere.* 288

§. III. *Le progrès du mouvement à l'infini eſt abſurde.* 292

§. IV. Prem. Object. *On ne peut concevoir la matiere ſans action.* Deuxieme Object. *Cette action eſt le ſujet des accidens.* 294

§. V. Troiſ. Object. *Le mouvement gé-*

néral eſt le ſujet des mouvemens particuliers. 297

§. VI. Quat. Object. *Toute matiere eſt en mouvement.* 299

§. VII. Cinq. Object. *L'eſprit ne peut mouvoir la matiere.* Six. Obj. *Il faut de l'étendue pour la mouvoir.* 302

ART. IV. *Des loix du mouvement, & de la relation conſtante des cauſes phyſiques avec leurs effets : premiere démonſtration phyſique de l'exiſtence de Dieu.* 306

§. I. *Différence entre l'intelligence & le haſard.* ibid.

§. II. *De la néceſſité & de l'ordre.* 309

§. III. *Fauſſes notions qu'en donnent les Matérialiſtes.* 312

§. IV. *En quel ſens tout eſt néceſſaire.* 315

§. V. *Des effets du haſard.* 319

§. VI. *Argument de Prémontval.* 322

§. VII. *Oppoſition entre les Sceptiques & les Matérialiſtes.* 325

ART. V. *Dieu eſt le principe de la vie dans les corps animés : deuxieme démonſtration phyſique.* 328
§. I. *Différentes eſpeces de vie.* Ibid.
§. II. *La matiere n'eſt point vivante par elle-même.* 332
§. III. *Démonſtration de cette vérité.* 335
§. IV. *Point de réproduction ſans germe.* 337
§. V. *Examen du ſyſtême de M. de Buffon, ſur la réproduction.* 342
ART. VI. *Certitude de nos ſenſations : troiſieme preuve phyſique de l'exiſtence de Dieu.* 347
§. I. *Cette certitude vient de la volonté libre du Créateur.* ibid.
§. II. *Exemple de la vue, de l'ouïe, & des changemens du viſage.* 350
ART. VII. *La penſée vient de Dieu : quatrieme preuve phyſique de ſon exiſtence.* 354
§. I. *La matiere ne peut être le principe de la penſée.* ibid.

§. II. *La matiere eſt purement paſſive. Origine de l'Homme.* 358

§. III. Object. *Nous n'avons aucune idée d'un pur eſprit.* 360

ART. VIII. *De la durée du monde : cinquieme preuve phyſique de l'exiſtence de Dieu.* 364

§. I. *Diſputes des anciens ſur ce point.* ib.

§. II. *Le monde n'eſt pas éternel, preuves.* 367

§. III. *Hypotheſes de M. de Buffon.* 371

§. IV. *Réfutation de l'origine du ſyſtême planétaire.* 375

§. V. *Et de la formation des montagnes.* 378

§. VI. *M. de Buffon s'eſt réfuté lui-même.* 382

§. VII. *Continuation.* 386

§. VIII. *Le lit de la Méditerranée n'eſt pas l'effet d'un volcan.* 390

ART. IX. *Il y a des cauſes finales dans*

la nature : ſixieme preuve phyſique de l'exiſtence de Dieu. 395

§. I. *Tableau de la nature dans le Pſeaume* 103. ibid.

§. II. *Réflexions générales ſur ce tableau.* 400

§. III. *Démonſtration des cauſes finales.* 402

§. IV. *Comparaiſon tirée des ouvrages de l'art.* 406

§. V. Prem. Object. *Il y a des êtres nuiſibles.* 408

§. VI. Deux. Object. *Les yeux n'ont pas été faits pour voir.* 411

§. VII. Troiſ. Object. *Nous comparons Dieu à nous.* 414

§. VIII. *Objections de M. Buffon. Ce ſont des rapports arbitraires.* 418

§. IX. *Nous ne pouvons rendre raiſon de la nature des choſes.* 422

§. X. *Il y a des êtres inutiles.* 426

§. XI. *Penſées ſur l'interprétation de la nature.* 428

§. XII. *Nous ne tombons point dans un cercle vicieux.* 431
ART. X. *Du ſentiment moral : premiere preuve morale de l'exiſtence de Dieu.* 437
§. I. *Le ſentiment moral eſt commun à tous les hommes.* ibid.
§. II. *C'eſt dans notre cœur qu'il faut chercher Dieu.* 440
ART. XI. *Du trouble intérieur des Athées : deuxieme preuve morale de l'exiſtence de Dieu.* 444
§. I. *Doctrine déſolante de leurs écrits.* ibid.
§. II. *Symptôme de l'inquiétude de leur ame.* 447
ART. XII. *De la croyance de tous les hommes : troiſieme preuve morale de l'exiſtence de Dieu.* 450
§. I. *Témoignages des Hiſtoriens & des Voyageurs.* ibid.
§. II. *Objections de Bayle contre la certitude de ce fait.* 454

§. III. *Le concert de tous les hommes eſt un ſigne de vérité.* 456

Concluſion du Chapitre IV. Les Athées n'argumentent que ſur notre ignorance. 459

CHAP. V. *De l'unité de Dieu, & de ſes principaux attributs.* 464

§. I. *Sentimens des anciens Philoſophes ſur ce point.* ibid.

§. II. *Néceſſité du dogme de la Providence.* 467

ART. I. *De l'unité de Dieu.* 470

§. I. *Démonſtration de ce dogme.* ibid.

§. II. *Sources du Polythéiſme, l'ignorance & les paſſions.* 476

§. III. *Les Philoſophes concevoient mal l'unité de Dieu.* 479

ART. II. *Des attributs de Dieu.* 483

§. I. *Reproches faits aux Théologiens par les Incrédules.* ibid.

§. II. *Sophiſmes de l'Auteur du Livre de la Nature.* 486

§. III. *Contradictions & bizarreries de cet Auteur.* 489
§. IV. *Existence nécessaire, simplicité, immensité de Dieu.* 493
§. V. *Immutabilité, félicité, indépendance de Dieu.* 496
§. VI. *Spiritualité & intelligence, ou connoissance divine.* 499
§. VII. *Volonté, liberté.* 503
§. VIII. *Action & toute-puissance.* 506
§. IX. *Infinité de Dieu.* 511
§. X. *Souveraine perfection.* 513
§. XI. *Attributs moraux, bonté de Dieu.* 516
§. XII. *Sainteté & justice divine.* 520
§. XIII. *Différence entre cette justice & celle des hommes, miséricorde de Dieu.* 523
§. XIV. *Sagesse divine.* 527
§. XV. *Réflexions sur les égaremens des Philosophes.* 531
ART. III. *De la Providence de Dieu.* 534

§. I. *C'eſt une conſéquence de la création & des attributs divins.* 534

§. II. *Génération des êtres vivans, durée de l'ordre phyſique.* 538

§. III. *Conſervation de l'ordre moral, croyance du genre humain.* 541

§. IV. Prem. Obj. *Dieu ne peut connoître nos penſées.* 544

§. V. Deux. Obj. *Il ne peut prévoir nos actions.* 546

§. VI. Troiſ. Obj. *Nos prieres ſont inutiles & abſurdes.* 550

§. VII. Quat. Obj. *L'homme ne peut offenſer Dieu.* 555

§. VIII. Cinq. Obj. *Tout eſt néceſſaire.* 557

§. IX. Six. Obj. *La Providence dégraderoit la Divinité.* 561

§. X. Sept. Obj. *Elle n'a égard qu'à la totalité des nations.* 563

§. XI. Huit. Obj. *L'ordre de ce monde n'eſt ni juſte ni parfait.* 567

§. XII. Neuv. Obj. *Le vice eſt heureux, & la vertu miſérable.* 571
§. XIII. Dix. Obj. *Les juſtes en ont gémi de tout temps.* 576
§. XIV. Onz. Obj. *La Providence contredit les maximes de morale.* 578
ART. IV. *De l'origine du mal.* 582
§. I. *Il y a des maux de trois eſpeces.* ib.
§. II. *Deux premiers principes ſont abſurdes & inconciliables.* 586
§. III. *De l'imperfection des créatures, inégalité de leurs dons.* 589
§. IV. *Du mécontentement des hommes.* 593
§. V. *Notions du bonheur & du malheur.* 596
§. VI *Fauſſe comparaiſon entre la bonté divine & la bonté humaine.* 600
§. VII. *Du mal moral, ou du péché.* 604
§. VIII. *Sur l'inefficacité des ſecours ou des graces.* 609
§. IX. Prem. Obj. *L'homme n'eſt pas heureux.* 612

§. X. Deux. Obj. *Nous ne ſommes pas ſûrs d'une autre vie.* 615

§. XI. Troiſ. Obj. *Aucun attribut de Dieu n'eſt prouvé par les effets.* 617

§. XII. Quat. Obj. *La croyance d'un enfer eſt contraire à la bonté divine.* 621

§. XIII. Cinq. Obj. *Dieu auroit pu rendre l'ordre moral inaltérable.* 622

§. XIV. *Aveu important des Athées : ils ſe décident par goût.* 626

§. XV. *Principes à retenir ſur cette queſtion.* 630

ART. V. *Des divers ſyſtêmes d'Athéiſme, & en particulier de celui de Spinoſa.* 635

§. I. *Syſtême d'Epicure.* ibid.

§. II. *Syſtême des Fataliſtes.* 638

§. III. *Syſtême de Spinoſa, fondé ſur des équivoques.* 642

§. IV. *Double ſens de ces mots*, exiſter par ſoi. 646

§. V. *Fauſſe notion de la ſubſtance.* 649

§. VI. *Des modes ou modifications.* 651

§. VII. *Il y a plusieurs substances, & non une seule.* 653

§. VIII. *Fausse notion de l'infini* 657

§. IX. *Du changement de sa substance.* 661

§. X. *Diverses réfutations de Spinosa.* 665

§. XI. *Toutes sont solides, tout système d'Athéisme est absurde.* 668

Fin de la Table du Tome II.

607974